تمهيد



جان بول سارتر

أحمد أبوزيد

يكاد الفلاسفة الفرنسيون ينفردون عن غيرهم من فلاسفة العصر بالتحامهم الشديد مع أحداث مجتمعهم وشئون العالم ككل ، وبمشاركتهم الفعالة في الحياة الفكرية والسياسية والاجتماعية وانشغالهم بأحداث الحياة اليومية مما يساعد بدوره على انتشار آرائهم وذيوعها بين عامة المثقفين . وربما كان المثال الوحيد لذلك من خارج فرنسا هو برتراند رسل Bertrand Russell في بريطانيا بمواقفه المعروفة وأشهرها تأليف المحكمة التي حملت اسمه للتحقيق في حرب فيتنام ومحاكمة المسئولين عنها . وفي هذا الصدد يلاحظ الاستاذ أنتوني مانسر Anthony Manser أستاذ الفلسفة بجامعة ساوثهامبتون في مقال قصير رائع نشرته له مجلة New Society بعنوان « Existentialism in Retrospect » ، ان الفلاسفة الانجليز كانوا يميلون في السنوات الأخيرة الى اعتبار أنفسهم مفكرين « محترفين » ، ولذا فقد دأبوا على أن يوجهوا معظم اهتمامهم لمناقشة مشكلاتهم الفلسفية الخاصة الصعبة بدلا من أن يشغلوا أنفسهم بالتفكير في مشاكل الناس العاديين ، اعتقادا منهم أن « الارتفاع » بالتفكير الفلسفي عن طريق ابراز المشكلات الفلسفية في ألفاظ وعبارات « فنية » ومصطلحات معقدة وغير مفهومة لغير المتخصصين من شأنه ان يساعد الفلسفة على الاستمرار في الوجود والصمود [illegible] العلم ، وذلك بعكس الحال في

فرنسا حيث تعتبر المذاهب والحركات الفلسفية امورا شائعة في أوساط المثقفين العاديين ، يتناولونها بالمعالجة والنقاش في حياتهم اليومية وفي مجالسهم العادية ، على ما هو حادث الآن بالنسبة للبنائية التي تسيطر على الفكر الفرنسي الى حد كبير ، وكما كان عليه الحال بالنسبة للوجودية حين كانت ، حتى عهد قريب ، هي المذهب السائد في فرنسا قبل أن يتحول الفكر الفلسفي هناك الى البنائية على أيدي ليفي ستروس Levi — Strauss وتلاميذه وأتباعه ، وكذلك يفضل عدد من البنائيين الآخرين من أمثال (لاكان Lacan) و(دريدا Derrida) (New Society, Vol.56, No 961,16 April 1981, p. 44) لا وعلى ذلك فان انشغال سارتر بأحداث عصره ومشاركته فيها وابداء آرائه فيها من ناحية ، وانشغال الناس بآرائه وأفكاره وفلسفته من الناحية الأخرى ، انما هي أمور تتفق تمام الاتفاق مع ذلك التقليد الفرنسي العريق . أي ان جان بول سارتر ليس حالة استثنائية في تاريخ الفكر الفرنسي المعاصر وان كان هو من أفضل الامثلة على مشاركة الفلاسفة في الاحداث العادية واهتمام المثقفين بل والرجل العادي أحيانا بالمذاهب الفلسفية .

ولقد ارتبطت الوجودية باسم سارتر ، وأفلحت ـ كحركة ـ في أن تجذب اهتمام الناس بعد الحرب العالمية الثانية ، وإن كانت أصولها أسبق على سارتر بكثير ، حيث يعتبر الفيلسوف الدانماركي الشهير سورين كيركجارد Soren Kierkegaard في القرن التاسع عشر أول فيلسوف وجودي بالمعنى الدقيق للكلمة .[١] والواقع أن جان

---

(١) ارتبط اسم سارتر بالوجودية وبأنه « وجودي » ، وهذا وصف قد يكون غير دقيق ، ولكنه أطلق على حالة معينة وعلى حركة فكرية نشأت بين عدد من المفكرين الاوروبيين وبخاصة في فرنسا نتيجة للاوضاع العامة الناجمة عن الحربين العالميتين . ومن هنا كان الوجوديون يركزون على حالة قلق الفرد الانساني في بحثه عن المعنى وعن تكامله الشخصي في عالم لا يقدم أي تفسير متماسك ومقبول للأشياء في ذاتها أو السبب في وجود الاشياء بما في ذلك الوجود الانساني ذاته . وقد أقام سارتر فلسفته (الوجودية) على فكرة أن « الوجود أسبق على الماهية » ، أي أن الانسان ليست له طبيعة يمكن أن تحدد من هو وماذا يجب عليه أن يفعل ، وانما يتحتم على العكس من ذلك أن يحدد كل شخص ذاته بذاته ومن لحظة لأخرى . فطبيعة الانسان تتحدد اذن تبعا لتصوره هو لنفسه وادراكه لذاته بعد ان يوجد . فالانسان « مشروع » يقوم هو نفسه بتصميمه لنفسه كما يكون هو المسئول عن تنفيذه أي عما سيكون عليه . وهذا معناه أن الانسان حر بالضرورة وانه يصنع نفسه أو يخلقها بهذه الحرية والحياة على هذا الاساس عملية طويلة من خلق الذات ، وفيها يلغي الحاضر الماضي كما يلغي المستقبل الحاضر . ومن الاجرام في حق الذات أن يسمح الشخص للآخرين بتعريفه او تحديده ، سواء أكان هؤلاء الآخرون هم الزوجة أم العدو أم المجتمع ، لأن السماح للآخرين بتحديده فيه تقييد لحريته أو حتى إلغائها تماما . ومع ان فكرة سبق الوجود على الماهية كان قد قال بها الفيلسوف الالماني (كانت Kant) قبل (الوجوديين) فإن (كانت) كان يرى أن كل ماهية هي ماهية محددة من قبل ، وهذا ينطبق بوجه خاص على الماهية الانسانية . ويختلف (كانت) في ذلك عن « الوجودية » التي ترفض هذا « التحديد » باسم الحرية ، وذلك على اعتبار ان الانسان ، او على الاصح الفرد الانساني ، هو الذي يحدد ماهيته بمحض حريته ، كما ذكرنا ، نظرا لعدم وجود ماهية محددة له وسابقة على وجوده .

وقد كان سارتر يردد دائما ان الانسان محكوم عليه بالحرية لأن هذا هو ما هو عليه . فليس للانسان طبيعة ثابتة وانما فان الحقيقة الانسانية لا يمكن تعريفها الا في حدود الامكان والحرية . والواقع ان الحرية الانسانية شيء « مريع » حقا لأنها حرية مطلقة وغير مشروطة . وليس في امكان الانسان أن يختار بين أن يكون حرا أو غير حر لأنه الطرق من الحرية . كما ان الحرية هي التي تكون ماهيته وجوهره ، إذا كان يمكن ان تقول ان له ماهية . انه ليس كائنا تتحكم فيه قوى النفس اللاشعورية ، كما يظهر في نظرية فرويد ، كما أنه ليس كائنا تتحكم فيه القوى الاقتصادية الاجتماعية كما يظهر في نظرية ماركس عن التاريخ . وانما على العكس من ذلك فان الانسان في نظر سارتر هو ما يفعله ، اي أنه حرية خالصة . وليس هناك حرية غير تلك التي يملكها الانسان الفرد . وحتى حين يتنازل عن حريته لهيئة ما أو لمؤسسة ما أو لمجتمع ما كما هو الحال في بعض الدول الشمولية ، فانه انما يمارس في ذلك حريته في قبول حالة الذل والعبودية والاضطهاد . بل ان الانتحار رغم كل ما فيه من جبن وضلال هو ممارسة تعبير نهائي عن سيادة الارادة الحرة . انظر في ذلك كتاب سارتر عن الوجودية نزعة انسانية وكذلك

David Caute ; Sartre ; Roads to Freedom, New Statesman, 2 May 1980, p. 667 ;
Nathan A. Scott, Jr. ; Mirrors of Man in Existentialism, Collins, 1978, pp. 172 — 3

بول سارتر لم يكن يطلق على نفسه صفة « وجودي » في أول الأمر ، بل انه اعترض بشدة على هذه التسمية حين وصفه بها بعض الصحفيين . وانما استخدم هذه الكلمة في الحقيقة جابرييل مارسيل Gabriel Marcel وتلقفها منه رجال الصحافة الفرنسيون واعتبروها صفة ملائمة يلصقونها بسارتر وأصحابه . والأحرى ان سارتر كان يعتبر نفسه في الأصل أقرب الى المذهب الفينومنولوجي ، وهذا واضح الى حد كبير في كتابه الاساسي « الوجود والعدم L'Etre et Le neant حيث يضع له عنوانا فرعيا هو « مقال في الانطولوجيا الفينومنولوجية » . ومن الطريف ان سيمون دوبوفوار تذكر في مذكراتها أنه حتى عام ١٩٤٣ كانت كلمة « وجودي » غير معروفة لها ، وهذا معناه أن الكلمة لم تكن معروفة لسارتر أيضا الذي كانت حياته ترتبط بحياتها ارتباطا قويا وعميقا ، كما أنها كانت قد قرأت كتاب « الوجود والعدم » مرارا وتكرارا على ما تقول . ولكن في عام ١٩٤٣ قدم سارتر لها جان جرنييه Jean Greunier في مقهى فلور Cafe de Flore الذي كان في ذلك الحين ملتقى المثقفين الشبان في باريس ، وكان سارتر قد تعرف على جرنييه من وقت غير بعيد . وتكلم جرنييه عن انشغاله في تأليف كتاب عن الفكر الفلسفي المعاصر في فرنسا ، ثم التفت الى سيمون دوبوفوار وهو يسألها : « وأنت يا سيدتي .. هل أنت وجودية أيضا » والجملة الفرنسية التي تذكرها دوبوفوار هي :

« Et Vous, madame, etes-vous existentialiste? » . وتذكر دوبوفوار أنها شعرت بشيء من الحرج والحيرة ازاء هذا السؤال لانها لم تكن تعرف حينذاك معنى تلك الكلمة . صحيح انها كانت قرأت هايدجر Heidegger كما كانت تعرف مصطلح Existentielle التي كانت تستخدم بكثرة في مناقشة أعماله . ولكن كلمة « وجودي existentialiste » : بالمعنى الجديد لم تكن قد مرت بها في ذلك الحين ، ولكن الكلمة أخذت تذيع وتنتشر بعد ذلك بفضل جابرييل مارسيل ، والتصقت بسارتر الذي كان يعتبر في نظر الآخرين الكاتب الوجودي بمعنى الكلمة . ولم يلبث سارتر أن تقبل الوضع ، ثم استخدم الكلمة بعد ذلك بثلاث سنوات ، اي في عام ١٩٤٦ ، في عنوان كتاب أصدره تحت اسم « **الوجودية مذهب إنساني** L'Existentialisme est un humanisme ، كما أن سيمون دوبوفوار كتبت في السنة نفسها مقالا في مجلة « **العصور الحديثة** Les Temps modernes بعنوان « الادب والميتافيزيقا Litterature et Metaphysique (ابريل ١٩٤٦ صفحات ١١٥٣ ـ ١١٦٣) تكلمت فيه عن « الاسلوب الوجودي » في النظر الى الحقيقة الميتافيزيقية ، وأشارت فيه الى جابرييل مارسيل والبير كامي Albert Camus وجان بول سارتر باعتبارهم أهم الممثلين للكتاب الوجوديين حينذاك [٢] .

●●●

---

(٢) انظر في ذلك :

Edith Kern (ed) ; (Introduction) in, Sartre A Collection of Critical Essays ; Prentice — Hall, 1963, p. 3

ولقد كانت الحرب العالمية الثانية بمثابة نقطة تحول في حياة سارتر واتجاهاته واهتماماته [٣] . فقبل الحرب كان سارتر - على ما يقول ديفيد كوت David Caute « يزدري السياسة » لدرجة انه في عام ١٩٣٦ لم يهتم بالادلاء

---

(٣) لمحة في حياة سارتر بعض المعالم التي تساعد على فهم شخصيته وفكره وفلسفته وموقفه من الحياة .

لقد ولد سارتر في باريس في ٢١ يوليو ١٩٠٥ . ولكن أباه توفي بعد عامين فتربى في بيت جده لأمه الاستاذ كارل شفايتزر وكان مدرسا للغات الحديثة وبخاصة اللغة الالمانية . وبذلك نشأ سارتر في بيت يعطي أهمية كبرى للقيم العقلية والادبية ورأى نفسه محوطا بكميات هائلة من الكتب المكومة في كل أركان البيت وأتيحت له بذلك فرصة الاطلاع على أعمال كبار الادباء والكتاب فقرأ كورني Corneille وجوته Goethe وقرأ أعمال شاتوبريان Chateaubriand وفيكتور هيجو Victor Hugo . مثلما عرف كتابات موباسان Maupassant وفلوبير Flaubert . وفي ذلك يقول عن نفسه « لقد كنت صورة مصغرة للرجل البالغ ، فقد قرأت الكتب التي كتبت للبالغين » . كما يقول أيضا في كتابه « الكلمات Les Mots » وهو نوع من الترجمة للسيرة الذاتية « لقد عرفت الكون في الكتب . واختلطت في ذهني تجاربي غير المنظمة المستمدة من الكتب بأحداث الحياة الواقعية التي كانت تحدث بطريق المصادفة والعرض ، ونجم عن ذلك نوع من المثالية التي تطلبت مني ثلاثين عاما لكي أتخلص منها وأنبذها » . ويعترف سارتر في ذلك الكتاب أيضا بأن فقده لأبيه وهو في تلك السن الصغيرة كان معناه أنه نشأ دون ان تكون لديه « أنا أعلى Super — ego » تساعده على تحرر ذاته وفكره وسلوكه . وحين تزوجت أمه للمرة الثانية عام ١٩١٦ عاش معها ، ولكنه لم يكن سعيدا في بيت زوج أمه .

في عام ١٩٢٤ التحق سارتر بمدرسة Ecole Normale Superieure ليحصل منها على شهادة الاجريجاسيون في الفلسفة ، وهناك قابل سيمون دو بوفوار وارتبط بها بتلك الرابطة القوية المتينة التي ظلت حتى وفاته دون أن يتزوجها ، وهي علاقة يصفها بعض الكتاب بأنها علاقة « أسطورية » نظرا لقوتها واستمرارها . فقد كانا يعتقدان ان الزواج هو نوع من النظام « البورجوازي » ولذا آثرا ألا يدخلا معا في علاقة رسمية كزوج وزوجة . وتقول دو بوفوار في كتابها La Force de L'age « لقد وضعنا ثقتنا في العالم وفي أنفسنا . لقد كنا معارضين لنظام المجتمع بصورته وتركيبته السائدين حينذاك ، ولكن لم نكن نحس بأية مرارة إزاء هذا الموقف العدائي لأنه كان يتضمن نوعا من التفاؤل القوي الوطيد . كنا نؤمن بضرورة اعادة تشكيل الانسان وصياغته ، وهي عملية لن تتم الا على أيدينا ، ولو جزئيا ... لقد خلقنا علاقاتنا وروابطنا مع العالم ، وكانت الحرية هي جوهر وجودنا ذاته » .

أثناء دراسته للاجريجاسيون في الفلسفة عرف كتابات ماركس ، او كما يقول Douglas Johnson انه (اكتشف) ماركس ، ويعد ذلك من أهم المعالم الاساسية في تكوينه العقلي ، ولكنه رغم ذلك لم يجد في فلسفته الحرية التي كان يهفو اليها حينذاك . ثم عرف بعد ذلك كتابات هوسرل Husserl وهايدجر Heidegger وياسبرز Jaspers فضلا عن معرفته لديكارت من قبل . وبذلك جمع في تكوينه الفكري بين ثلاث من أهم الحركات الفلسفية بعد الهيجلية وهي الماركسية والفينومينولوجية والوجودية .

وحين قامت الحرب العالمية الثانية تم تجنيده ولكنه لم يشترك في الحرب ، ثم وقع أسيرا عام ١٩٤٠ (وسوف نعرض لذلك فيما بعد في ضوء أحد الكتب التي ظهرت منذ أسابيع قليلة في فرنسا) . ومما له دلالته هنا أنه كتب أثناء الخدمة العسكرية جزءا من كتابه L'Age de raison . وكذلك جزءا من مؤلفه الهام (الوجود والعدم L'Etre et le Neant) . وفي فترة الاعتقال قام بتأليف مسرحية لمناسبة أعياد الميلاد كما كان يقوم بشرح فلسفة هايدجر لزملائه المعتقلين الذين كان كثيرون منهم ينتمون الى طبقة المثقفين .

حين أطلق سراحه عام ١٩٤١ شارك مع الفيلسوف الفرنسي موريس ميرلوبونتي Maurice Merleau — Ponty في تكوين جماعة « المقاومة الفكرية » وكان من أهم نتائجها تأليفه لمسرحيته الشهيرة « الذباب Les Mouches » التي لم ينتبه « الرقيب » في أول الأمر الى ما تحمله من معاني الحث على المقاومة ، لأن « الرقيب » في العادة « شخص غبي وأبله » كما يقول ناثان سكوت . ثم منعت من العرض بعد ذلك ولكن بعد أن كانت أفلحت في توصيل الرسالة التي أرادها سارتر . وأصبح سارتر مشهورا منذ ذلك الحين . ولكنه لم يشترك في المقاومة الفعلية ولم يقم بأي عمل من أعمال العنف . ولكن هذه « المقاومة الفكرية » كانت بداية لاشتراكه في مقاومة كل أنواع الاضطهاد والوقوف في صف حركات التحرير . وربما كان الاستشهاد الوحيد من ذلك هو موقفه من قضية اللاجئين الفلسطينيين مما سنعرض له فيما بعد . وكانت هذه المشاركة نابعة من ايمانه بأنه يجب على المثقف ان يكون « رجل عمل » وليس مجرد « نجم » .

انظر في ذلك كله :

Arthur C, Danto, Sartre, Fontana Books, 1979, p. 158 sqq ; N.A. Scott , op. cit., 153 — 56 ;

بصوته في الانتخابات على الرغم من أنه كان يأمل في فوز الجبهة الشعبية .. كان سارتر يرى ان الفنان غريب في كل مجتمع وبالتالي فانه كان يحتقر فكرة التكامل والولاء والطاعة التي كانت تتطلبها الشيوعية السوفيتية فكرة غير مقبولة ، بل انه كان يرى ان الاتحاد السوفيتي ذاته لم يكن سوى صورة من « حضارة المهندسين » بينما هو ـ اي سارتر ـ كان كاتبا أديبا لا يأبه بالادعاءات السياسية التي كان يدعيها المثقفون اليساريون . اما الحرب .. فهذه مسألة أخرى مختلفة تماما ، انها ـ كما يقول كوت ـ ، دليل وبرهان على أن رفض السياسة انما هو مسألة مؤقتة ولا يمكن ان تستمر طويلا ، الا بقدر ما يستطيع الانسان ان يمتنع عن التنفس . انها امتداد قوي للسياسة بحيث لا يمكن للانسان ان يهرب منها ... وبعد سقوط فرنسا عام ١٩٤٠ أخذ الألمان سارتر أسيرا في أحد معسكراتهم على الرغم من أنه لم يشارك في الحرب ، وحينئذ نبعت لديه فكرة أن الشرعية الحقيقية او الوجود الشرعي الحقيقي أو الأصالة authenticité تتطلب الالتزام الشخصي المباشر الصريح . ومع ذلك فلا بد من الاعتراف بأنه بعد أن أفرج الالمان عنه عاش في باريس حياة عادية تماما على الرغم من بعض المقالات التي كان يكتبها من حين لآخر في مجلة **الآداب الفرنسية** Les Lettres Francaises .[4] وبعد عشر سنوات من ذلك ، أي في الخمسينات ، ادعى سارتر أنه وزملاءه خرجوا من الحرب وهم مقتنعون تماما بأن « الوجودية » تقدم الاسلوب الوحيد الصالح للتجربة الانسانية ، اما المادية التاريخية فانها تقدم التفسير الوحيد الممكن للماضي .

وفي معسكر الاعتقال كان سارتر يمارس نفس التعاليم التي خرج ليبشر بها بعد خروجه ، على ما يقول ماريوس بيران **Marius Perrin** في كتاب عن سارتر في المعتقل ، ونشرته له في أوائل هذا العام دار **De large** بعنوان **Avec Sartre au Stalag** . وهو كتاب قصير ولكنه مفعم بذكريات الأسر والاعتقال . **لقد كان سارتر يعلم زملاءه « طريق الحرية »** . ولقد ظل سارتر بعد ثلاثين سنة من السجن يردد قوله : **ان كل ما حاولت ان أكتبه او أفعله خلال حياتي انما كان هو توكيد أهمية الحرية** . ولسارتر في ذلك عبارة مشهورة تقول : « ليس الانسان سوى ما يصنعه بنفسه L. Homme n'est rien d'autre que'ce qu il se fait .

لقد كان سارتر يرفض ان يخضع الانسان لأي قوة أخرى أكبر من حريته هو ذاته . وهو أمر كان يثير عليه حفيظة الشيوعيين الذين انتسب اليهم لبعض الوقت ، ولو أنه لم يكن أبدا عضوا في الحزب الشيوعي . وتذكر دوبوفوار أنه في حوالي فبراير عام ١٩٤٠ لاحظت تغيرا هائلا في حياة سارتر وحياتها بالتالي ، لأن سارتر أصبح

---

(٤) David Caute: (Sartre, 1, ROADS To Freedom) op. cit ,p.664

وقد كتب ديفيد كوت أربع مقالات في هذه المجلة تتناول حياة سارتر وأعماله وبعض القضايا الهامة في فلسفته . وهذه المقالات بما فيها المقال السابق ذكره ، هي :

(Sartre 2 : What is Literature ?); 9 May 1980

(Sartre 3 : Force of Circumstances); 16 May 1980

(Sartre 4 : The Good and the Great); 23 May 1980

يشعر بأنه لا يمكن له ان يعيش بمعزل عن الحياة السياسية وعن الالتزام السياسي . ففكرة الشرعية والأصالة التي كان قد توصل اليها كانت تفرض عليه أن يمارس دروسه وعمله ومكانته في العالم ، وأن ذلك لن يتيسر له الا عن طريق (الالتزام) في العمل . وقد وافقته دوبوفوار ـ كما تقول في مذكراتها ـ على ذلك ، ومن هنا وجد الصديقان نفسيهما (ملتزمين) في الانشطة السياسية . وان كانت فكرة الوجود الشرعي الحقيقي ذاتها قد منعته من الانتساب لأي حزب ـ من الأحزاب أو أن يتبع خط ذلك الحزب ، ولو أنها أدت به فيما بعد ، بطريق مباشر ، الى نظرته الى الأدب على أنه (التزام) . وبذلك بدأ سارتر يفكر وينظر الى الكلام والى الكتابة على أنها صورتان من الفعل action . وهذا موقف كان قد عبر عنه صراحة في مجلة « العصور الحديثة » . **وبدلا من أن يظل مجرد كاتب في الفلسفة النظرية البحتة وفي الأدب البحت أصبح يمثل حلقة أخرى في تلك السلسلة الطويلة المؤلفة من ذلك العدد الكبير من الاخلاقيين الفرنسيين . ولكن الظاهر أنه لم يلبث ان راودته الشكوك حول الكتابة باعتبارها فعلا سياسيا ، فتحول الى اهتمامات أخرى ، وأصبح يعني بوجه خاص بكتاب روائيين من أمثال ملارميه** Mallarmé وفلوبير Flaubert الذين لم تكن الكتابة بالنسبة لهم لها أي مبرر أو سبب سوى تكوين صورتهم الخاصة عن المجتمع . وأوضح سارتر ان مثل هؤلاء الكتاب كانوا (ملتزمين) حقا ، لأن الادب بالنسبة لهم كان يعني كل شيء ، ومن هنا كان للفهم صدى قوي على كل مستويات الانسان والمجتمع . بل الاكثر من ذلك انه ذهب الى القول بأنه لم يكن يعتبر قط مهمة الروائي أو المسرحي التعبير عن الافكار السياسية الا بقدر ما يترجمها الى « أساطير » . وقد أدى ذلك به الى أن يعرّف الكتابة بأنها بالاحرى نوع من الحاجة العميقة التي يشعر بها الانسان لتطهير التجربة التي لا يمكن للحياة ان تسمح بها .

والمهم من هذا كله هو أن سارتر شغل نفسه طيلة حياته بمشكلات عصره وأسهم بالادلاء برأي فيها ، ويرد رونالد أرنسون Ronald Aronson في كتابه الأخير Jean-Paul Sartre: Philosophy in the World (الذي نشرته له منذ أسابيع قليلة دار New Left Books) ذلك الى « مزاج سارتر المتطرف » الذي كان يدفعه هو وسيمون دوبوفوار (التي ينعتها بأنها « نوتردام دو سارتر Notre-Dame de Sartre أو « السارترية العظمى La Grande Sartreuse) الى المشاركة في كل حركات الاضطراب بل والى التحريض على التمرد والثورة ، ما أمكن ذلك ، وأنهما ظلا على ذلك طيلة حياتهما ، ما عدا الفترة القصيرة الاخيرة قبل موته . لقد كانا يبحثان دائما عن « الاستشهاد » ، ولكن يبدو ـ كما يقول أرنسون في سخرية ـ أن البوليس كان مصمما على أن يحرمهما من شرف الاستشهاد فتركهما حرين طليقين . وللجنرال ديجول تعليق طريف في ذلك اذ يقول « اننا لا نستطيع القبض على فولتير » . وتشبيه سارتر بالفيلسوف الساخر فولتير تشبيه يتردد في كثير من الكتب وسوف نرجع اليه بعد قليل .. ومع ذلك فلم تسلم حياة سارتر من سخرية وتهكم الكثيرين من النقاد نظرا لما فيها من تناقض مع آرائه وأفكاره وكتاباته .. فلقد كان سارتر ينادي دائما بالالتزام كما رأينا ، ولكنه كما يقول أرنسون « ظل طيلة

حياته بمنأى عن « الحلبة » فيا يتعلق بضغوط الحياة اليومية المادية التي كان يعاني منها ليس فقط الفئات المضطهدة والمستغلة بل وأيضا كل أعضاء المجتمع تقريبا . لقد كان يعيش بغير زوجة أو ولد او حتى حياة منزلية مستقرة ، وانما كان يسكن في البنسيونات ويأكل في المقاهي . لقد كان يتمتع بأكبر ميزة يمكن ان يمنحها أي مجتمع لأحد أعضائه وهي الحياة بدون أية احتياجات . [٥]

الا أن هذا كله لا ينفي أن سارتر (عاش) رواياته ومسرحياته بالفعل ، بمعنى انه استقى هذه الاعمال من حياته هو ومن مواقفه التي تعبر عن هذه الحياة . ولم تكن أعماله الفلسفية مثل « الوجود والعدم » او رواياته ومسرحياته سوى أعمال مليئة بالافكار التي كانت تشغله هو نفسه والمشكلات التي كان يعاني منها والتي وجد في هذه الاعمال طريقة للتعبير عنها . ولقد عبر سارتر عن ذلك بعبارته المشهورة « ليس المهم هو كيف أصبحت الى ما أنت عليه الآن . انما المهم هو ما تفعله بما أصبحت عليه » . ولهذا نجد الاستاذ دوجلاس جونسون Douglas Johnson أستاذ التاريخ الفرنسي في University College بجامعة لندن يقول أن سارتر كان دائما يقول : « ان كل ما حاولت أن أكتبه او أفعله خلال حياتي كان القصد منه هو توكيد أهمية الحرية » .

وبصرف النظر عما يقوله أرنسون عن تطرف مزاج سارتر فالذي لا شك فيه هو أن الظروف التي أحاطت بقرننا والتي عاشها سارتر لم تكن تسمح له بالانزواء والانطواء والخلود الى حياة الهدوء والتفكير والتأمل التي يتصور الناس انها لازمة لحياة الفلاسفة . وانما ألقت به هذه الظروف في أتون المعركة واضطرته اضطرارا الى أن يشارك الناس في آلامهم وآمالهم . وان كان هذا قد أدى به في آخر الأمر الى أن يظهر بمظهر الرجل الباحث عن الشهرة ، والذي ينادي ويدعو الى التحرر من كل القيود والقيم والاوضاع المتوارثة والتي يفرضها المجتمع على أعضائه . ويبدو أن هذا النوع من الشهرة التي حققها سارتر في هذا المجال هو الذي أعمى نقاده عن بعض الحقائق الكامنة في فلسفته . وهي فلسفة كانت تأبى عليه أن يتقدم بأية اقتراحات لغيره من الناس نحو السلوك الذي ينبغي عليهم أن يتبعوه والوسيلة التي يمكن لهم بها أن يوجهوا حياتهم . فلقد كان على العكس من ذلك يعتقد ان مسئولية الفرد ـ من حيث هو فرد ـ تنحصر في أن (يختار) وأن يقرر بنفسه ما يتعلق بسلوكه وحياته .

---

(٥) يقول ديفيد كوت في مقاله الثاني « ما الأدب » : لقد أصبح سارتر غنيا وبذلك أصبح في امكانه السفر الى أي مكان مع أي انسان وفي الوقت الذي يحدده لنفسه . وكان يحمل في جيبه دائما مبالغ كبيرة جدا من النقود قد تزيد على ما يوازي الالف جنيه استرليني . وكان يقول في ذلك « اني أحب ان أحمل النقود معي . اني اتركها ابدا كما لو كنت شخصا مهما حين أبرزها من جيبي ... مع اني لست مهما في الحقيقة على الاطلاق » . ولقد كان سارتر ينفق المال بسخاء دون أن يبالي بالطريقة التي جاءت بها او أنفقت فيها . ولكنه كان يقول دائما « انني لم أعط قط نقودا لكي أمحو بها آثار خطأ ارتكبته » .

David Caute : (Sartre 2...) op. cit., p. 717

وسلوك سارتر (المتحرر) والسمعة التي لحقت به وبخاصة فيما يتعلق بحياته الجنسية [٦] أخفت دور سارتر من حيث هو فيلسوف أخلاقي . كما أخفت فلسفته التي كانت تدور حول ادراكه لوحدة الانسان وانعزاله ومسئوليته في هذا العالم ، وان الانسان (خيِّر) بطبيعته ، وهو رأي يشارك فيه الكثيرين من الفلاسفة والمفكرين الفرنسيين وبخاصة جان جاك روسو Jean Jacques Rousseau .

●●●

خلال العام ونيف التي مضت على وفاة جان بول سارتر ظهرت كتب ودراسات ومقالات كثيرة تناولت حياته وأعماله وتفكيره وفلسفته بالعرض والنقد والتقويم ، مما يدل ضمنا على أن الوجودية ـ كمذهب فلسفي ـ لا تزال تلقى الكثير من الاهتمام على الرغم من أن البنائية هي المذهب الفكري الذي يسود الاوساط الثقافية الآن في فرنسا ، بل وخارج فرنسا الى حد كبير . وبعض هذه الكتب تناول الفيلسوف وعمله بالنقد العنيف الجارح الذي لا يخلو من سخرية وتسفيه . ومن المفارقات أن سارتر كان يؤمن أثناء حياته بأنه ليس في مقدور أي انسان أن يضفي معنى على أي انسان آخر دون أن يؤدي ذلك في الوقت ذاته الى تجميده وتحجيره ، أو تحويله الى حجر مثلما كانت تفعل الميدوزا في الميثولوجيا اليونانية حين تلمس شيئا فيتحول حجرا في الحال . ويبدو أن سارتر كان يشعر بما سوف يختلف الناس فيه من أمره وكان يشفق على نفسه من رأي الآخرين فيه . وهو على أية حال صاحب العبارة الشهيرة العميقة « ان جهنم هي الآخرون » . ولقد عبر عن شعوره في مسرحيته « **الأبواب المغلقة Huis Clos** » حين يقول على لسان جارسان Garcin « لقد تركت حياتي في أيديهم » . فكما هو الحال بالنسبة لجارسان لابد أن سارتر كان يشعر بالالم الممض وهو يرى نفسه أثناء حياته خاضعا للتشريح من كل جانب ، وأن حياته بطابعها الخاص المميز كانت تئن تحت وطأة أنظار الآخرين . ولقد أعطى سارتر الكثير من الاهتمام لدراسة وطأة الآخرين على الذات ، وعالجها بكثير جدا من العمق والأصالة معالجة فلسفية في كتابه « **الوجود والعدم** » ، كما عالجها معالجة درامية في كل رواياته وبخاصة في مسرحية « **الابواب المغلقة** » ، حيث كان في ذلك الحين يحس بوقع أنظار سكان باريس اليه أثناء الحرب العالمية الثانية وهي تركز عليه تركيزا شديدا باعتباره أحد كتاب المسرح الناجحين . ومن هنا كانت كتاباته ، وبخاصة مسرحيته الشهيرة « **الذباب Les Mouches** »

---

(٦) تقول سيمون دوبوفوار انها اختارت سارتر من دون زملائها الذكور جميعا لأنه كان أقبحهم وأقذرهم . وعلى الرغم من عيوب سارتر الجسمية الواضحة فقد كان محبوبا جدا من النساء ، وقال هو أكثر من مرة انه يفضل مجتمع النساء على مجتمع الرجال ، كما أن النساء يلعبن في رواياته ومسرحياته دورا هاما للغاية ويبدون على درجة عالية من الحس المرهف والذكاء البارد والعدوانية ، وينظرون الى الرجال في العادة بكثير من الازدراء والاستخفاف المهين . وقد وصف سارتر نفسه بانه يجب ان يجد نفسه « محاطا بالناس بشرط ان يكونوا نساء » كما كان يقول « ان اطيب علاقاتي على الاطلاق كانت دائما هي علاقاتي مع النساء ، لأن العلاقات الجنسية ـ بمعنى الكلمة ـ تسمح بامتزاج ما هو موضوعي بما هو ذاتي بطريقة سهلة ميسورة . فالعلاقة مع امرأة ، حتى ولو لم يضاجعها المرء ، ولكن بوجه خاص اذا كان قد ضاجعها بالفعل أو كانت هناك فرصة او امكان لمضاجعتها ـ تصبح علاقة أكثر غنى وثراء . فمع المرأة يصبح الانسان حاضرا بكل كيانه ووجوده » .

تحمل رسالة هامة لأهالي باريس الذين كانوا يئنون ويتألمون تحت قسوة الهزيمة في الحرب ... لقد كانت رسالته في أعماله تحمل اليهم الدعوة الى الشجاعة وتحمّل المسئولية ، مثلما كانت تحمل الامل في التحرر ، على الرغم من التعرض طيلة الوقت للموت والهلاك . (٧)

لقد كان سارتر يردد « إن أعمالي ليست سوى مظاهر مختلفة لشيء واحد كلي لا يمكن لأحد ان يقدّر معناه الا بعد أن أصل أنا بها الى منتهاها » . ولكن بعد أن مات سارتر في الخامس عشر من ابريل عام ١٩٨٠ أصبح « عمله » منتهيا رغم عدم اكتماله ، فقد ترك كتابا واحدا على الاقل غير كامل وهو كتابه الضخم عن فلوبير ،(٨) ولكن المهم هو أنه يمكن الآن فهم « معنى » ذلك العمل عن طريق الرجوع الى كثير من العبارات والآراء التي كان يكثر من ترديدها ، وكذلك في ضوء المشكلات الكثيرة التي كان يثيرها دون أن يصل فيها الى جواب نهائي . لقد كان استفان ميزاروس Istvan Meszaros ، أستاذ الفلسفة بجامعة سسكس Sussex يشبه سارتر بفولتير تماما مثلما فعل كثيرون غيره ، وذلك حين حاول ان يبين أهمية أعمال سارتر ومدى تعبيرها عن العصر الذي عاش فيه . وذهب ميزاروس في ذلك الى حد القول ان ما يهم في ذلك هو « العملية » اي ما يؤدي الى انتاج الاعمال التي ينتجها الاديب او المفكر الفيلسوف خلال حياته والتي تصبح بذلك « عمل حياته » كلها بصرف النظر عن النتائج الواضحة الملموسة . ويقول آخرفان الذي يهم ليس هو عدد « الاعمال الفردية » التي سوف تعيش على المدى الطويل بعد موت مؤلفها ، ولكن الذي يهم هو كيان « عمل الحياة » وتكوينه وبناؤه ، وهو في العادة مزيج

---

(٧) Caute , Ibid , p 716

Edith Kern, op. cit; p. 1

(٨) قال سارتر في احدى المقابلات الصحفية « يمكن للانسان أن ينتج دون أن يضطر إلى ارهاق نفسه كثيرا بالعمل . ثلاث ساعات عمل في الصباح ومثلها بعد الظهر .. هذه هي القاعدة الوحيدة التي أتبعها » . ولكن هذه الساعات الست من العمل اليومي التي لم ينقطع عنها ابدا حتى اثناء سفرياته ورحلاته أسفرت عن انتاج كثير جدا من الأعمال التي تقدر بحوالي خمسين كتابا في الفلسفة والادب وعلم النفس وتاريخ سير الحياة والرواية والمسرح والنقد الادبي وسيناريو الافلام والمقالات وما الى ذلك . وكان سارتر كثيرا ما يردد أنه لا يستطيع أن يحتمل أن يمر يوم دون ان تتاح له فيه فرصة انتاج قدر كبير جدا من الكتابة . وحين اراد تقدير أعماله وانجازاته قبل أن يموت بوقت قصير قال : « انني لست شيكسبير كما انني لست هيجل Hegel ، ولكنني كرست من جهدي وعنايتي ما استطعت . ولقد فشلت بعض أعمالي فشلا ذريعا ، وكان البعض الآخر أقل فشلا ، ولكن البعض كان ناجحا تماما ، وهذا يكفيني » .

وفي المناقشات الكثيرة التي تدور حول اعمال سارتر اختلف النقاد حول تحديد المجال الذي أنجز فيه اكثر من غيره خاصة وأنه من أغزر كتاب هذا القرن كتابة وانتاجا ، بحيث نجد أن ما أنتجه في الفلسفة وحدها أو المسرح وحده أو الرواية وحدها يمكن ان يعتبر انجازا ضخما وكافيا . وكما يقول ناثان سكوت (صفحة ١٦٢) ان السؤال الذي يتردد مرارا وتكرارا هو اذا ما كان سارتر يعتبر فيلسوفا استخدم الرواية والمسرح كوسيلة لتجسيد مذهبه الفلسفي ، او أنه فنان دفعته تجاربه وجولاته وصولاته المحسوسة الى أحراش وادغال الفكر النظري . ومن الصعب الوصول الى اتفاق عام بين النقاد في هذا الصدد ، وانما فان الكثيرين يميلون الى ان يأخذوا أعماله كلها كوحدة متكاملة وبذلك فليس من المهم ان نعتبره فيلسوفا أو فنانا أديبا ، وانما المهم هو ان ندرك أنه استطاع ، بصرف النظر عن الاداة التي يستخدمها في توصيل رسالته ، أن يدرك الواقع ويفهم الحقيقة وأن يعبر عن التجربة الانسانية بطريقة مقنعة وتتفق تماما مع نظرته الخاصة .

والمعروف ان سارتر كان قد اشتغل بالتدريس في المدارس الثانوية (الليسيه) بعد حصوله على شهادة الاجرجاسيون وتنقل بين عدة مدارس في عدد من المدن مبتدئا بالهافر ومنتهيا بليسيه كوندورسيه Condorcet في باريس . ثم ترك التدريس وانقطع للكتابة والتأليف من عام ١٩٤٤ حين أمكنه أن يعيش من دخل مؤلفاته .

فريد من الذاتية والموضوعية . « واذا أوردنا مثالا مشابها من الماضي ـ مع الأخذ في الاعتبار طبيعة الوقت الاختلافات والمميزات والمحددات الضرورية ـ فان فولتير سوف يرد الى أذهاننا بسلبيته الشاملة المسيطرة . لقد عاش فولتير في مفترق طريق آخر يمثل حالة انتقال تاريخي واجتماعي هائل . فأخضع النظام القديم لاقسى أنواع النقد والسخرية اللاذعة الممضة . ولكن من اكمال سلبيته الراديكالية يتوقع قيام نظام آخر جديد . ونحن نعرف الآن جيدا أن جزءا ضئيلا جدا من أعمال فولتير الضخمة هو الذي لا يزال يقرأ في الوقت الحالي . ولكننا نستطيع أن نتخيل في الوقت ذاته مدى ما كان يمكن ان يكون عليه القرن الثامن عشر من فقر وجدب واملال لو لم يوجد فيه فولتير » (٩)

ولقد كان هذا النوع من السلبية الراديكالية هو أهم ما يميز أعمال سارتر حتى وهو يغني أغنية الأمل . والواقع أن « عجز » سارتر عن أن يتخطى ويتعدى هذه السلبيات « الراديكالية » لم يكن راجعا فقط الى انشغاله بكثير من الامور في وقت واحد وبالتالي عدم توفر الوقت لديه لتحقيق ذلك التغلب والتعدي على ما يزعم البعض ، وانما كان ذلك العجز ، كما يقول ميزاروس أيضا ، مسألة أصيلة وكامنة وعميقة في علاقة سارتر بالعالم ، كما ان مواقفه واتجاهاته واستجاباته لذلك العالم هي التي كانت توجه أعماله وكتاباته وكل أنشطته الادبية الكثيرة المتنوعة التي تتراوح من القصة القصيرة الى كتابة (سيناريو) الافلام ، ومن النقد الادبي الى الروايات ، ومن المسرحيات الى كتب السيرة ، ومن الكتب الفلسفية الضخمة العميقة الى المنشورات السياسية . وصحيح ان سارتر انتبه منذ وقت مبكر لهذه (السلبية) ووعد بأن يتخذ موقفا أكثر (ايجابية) بعد نشره رواية « الغثيان La Nausée » وهي أولى رواياته وترجع الى عام ١٩٣٨ . ولكن مثل هذه « الايجابية » لم يتح لها ان تتحقق أبدا ، وذلك اذا صرفنا النظر عما كان يتردد في كتاباته من كلمات مثل « ينبغي » أو « الالتزام » وما اليها . وبالمثل ، فانه لم يستطع ان يحقق ما كان يردده من وعود حول كتابة مؤلف منهجي عن الاخلاق مع أن المشكلة الاخلاقية كانت من اهم المشكلات التي كانت تشغل تفكيره ، رغم كل ما قد يبدو في سلوكه وآرائه من عكس ذلك . وعلى أية حال فان

---

(٩) Istvan Meszaros, " Sartre's Quest for the Reign of the Human "
The Times Higher Education Supplement, 2.5. 1980, p. 9

وقد حاول استفان ميزاروس في هذا المقال الرائع العميق اظهار مكانة سارتر و « معناه » في ضوء أعماله . ويعتبر ميزاروس من أكبر الثقاة في انجلترا في فلسفة سارتر بالذات ، ويقوم حاليا بتأليف كتاب ضخم يقع في عدة مجلدات يدرس فيها بدقة وتفصيل أعمال سارتر . وقد ظهر في العام الماضي المجلد الاول من هذا الكتاب بعنوان :

The Work of Sartre : Volume One : The Search for Freedom, Harvester Press .

وكثير من النقاد ينظرون الى هذا المجلد الاول على أنه من أهم ما كتب عن سارتر على الاطلاق ، وبخاصة فيما يتعلق بدراسة أعماله المبكرة ، فقد (يواجه) ميزاروس سارتر حسب تعبير رونالد أرنسون Ronald Aronson وهو يعرض للكتاب في مجلة New Statesman (عدد ١٤ مارس ١٩٨٠) ، يعني أنه يصف بعض الضغوط والتوترات التي وجهت كل حياة سارتر وأعماله كما يبين أن هذه التوترات وما ارتبط بها من مواقف واتجاهات ظهرت كلها في تلك الاعمال المبكرة . والاستاذ أرنسون هو نفسه من الكتاب المهتمين بسارتر وله كتاب حديث عنه ورد ذكره في هذا المقال .

« السلبية » تتضمن بغير شك جانبا كبيرا من الأخلاقية ، ولذا فان هناك من الكتاب من يعتبر سارتر ـ على هذا الأساس ـ من اكبر الفلاسفة « الاخلاقيين » في هذا العصر . على الاقل نظرا لانه كثيرا ما يتمسك بالالتزام حتى وان لم تكن كتاباته تتفق دائما مع « القيم » السائدة في المجتمع .(١٠)

والواقع ان مكانة الانسان ، او على الاصح وجود الانسان في العالم كان واحدا من الافكار الرئيسية في فلسفته . وقد ظهرت هذه الفكرة في كل أعماله الروائية وفي نقده الادبي بل وأيضا في نظريته وآرائه عن غيره من الكتاب ، كما وجهت آراءه في التحليل النفسي ذاته . ونحن نعلم من سيمون دوبوفوار ان سارتر كان يقرأ اعمال هايدجر سواء في لغتها الاصلية او في ترجمة كوربان Corbin منذ أواخر الثلاثينات ، وكان يجد في تلك الكتابات مادة غزيرة لتفكيره هو ، بل انه وجد فيها صدى لمحاولته فهم حقيقة العالم فهما فلسفيا ،كما ان محاولته التوفيق بين الذاتية والنزعة الموضوعية كانت من المشكلات التي تدور في ذهنه وفي مناقشاته طيلة الوقت في ذلك الحين . ولابد ان فكرة كتاب **الوجود والعدم** كانت قد بدأت تتضح وتتبلور أثناء تلك الفترة التي كان سارتر وسيمون دوبوفوار يتناقشان فيها حول آراء هايدجر عن **الوجود في العالم** . ولكن مما يؤسف له ان تركيز سارتر الشديد على فكرة العدم في تصور الانسان للعالم أدت بالكثيرين الى اساءة فهمه ، بحيث اعتبروا كتاباته نوعا من العدمية الاخلاقية .

ولقد سبق أن ذكرنا أن سارتر تصدى بشجاعة فائقة لعدد من القضايا العامة ووقف موقف الدفاع والتحدى والعناد ضد حركات القمع والاضطهاد والاستغلال واستعباد الشعوب المستضعفة ، دون أن يكون في يديه سلاح

(١٠) الأغلب أن سارتر تأثر في فكرة الالتزام بالفيلسوف الالماني (كانت **Kant**) وأولى الطاقة . والمعروف على أية حال أن سارتر خضع لتأثير عدد من الفلاسفة الكبار من أمثال ديكارت وكيركجارد **Kierkguard** وماركس وهوسرل وهايدجر على ماذكرنا . ولكن أكبر تأثير تعرض له واستمر طويلا كان تأثير هيجل وفوق كل شيء (كانت) . والاغلب ان تأثير ماركس كان لفترة قصيرة نسبيا . وليس من شك في أن فلسفة (كانت) عن الأمر المطلق أثرت فيه وفي رسالته الأخلاقية الخاصة .

والواقع أن ثمة تساؤلات كثيرة أثيرت حول مدى امكان قيام نسق أخلاقي مؤسس في ضوء كتابات سارتر وأفكاره . خاصة وانه من الصعب العثور في تلك الكتابات الكثيرة المتنوعة على أي توجيه أخلاقي واضح وصريح . ولقد اعترفت سيمون دوبوفوار في كتابها La Forse des choses ، وهو الجزء الثالث من تاريخ حياتها . ان سارتر في أواخر الاربعينات نبذ تماما فكرة اقامة نسق « أخلاقي » بالمعنى الدقيق للكلمة ، ولكن ذلك لايعنى أن تفكيره لاينطوي على أية أبعاد أخلاقية على الاطلاق ، على الاقل من وجهة نظره هو . ففي كتابه عن الكاتب الفرنسي جان جينيه (Saint Jenet : comedien et martyr) يقول ان « الاخلاقية في حد ذاتها مسألة مستحيلة ولكنها ضرورية » ، وهو يعني « بالاستحالة » هنا عدم امكان قيام « نسق » أخلاقي لأن الفرد الانساني ليست له ماهية » ما دام هو الذي يصنع بنفسه لنفسه ما يشاء . ولكن سارتر مع ذلك لايلغي تماما فكرة الاخلاق ولم يحاول أن يسقط من اعتباره المشكلة الأخلاقية أو ينادي بحياة منافية للأخلاقية . والنقطة الاساسية في موقفه الأخلاقي يقوم على فكرة الشرعية أو الاصالة والصحة authenticite ، وذلك لأن الوجود الشرعي الحقيقي الأصيل يعني بالضرورة الشجاعة التي تجعل الانسان يرضى بأن يتحمل أعباء الحرية ، لأنه هو المخلوق الوحيد الذي يوجد بطبيعته من أجل نفسه ، وانه يتعين عليه أن يجد الوسائل « لخلق » نفسه نظرا لأنه حر بالضرورة وبالتالي فهو « المشروع » الضخم الذي يقوم هو نفسه بتصويره وتصميمه وتنفيذه . وليس ثمة مهرب للانسان من هذه الحرية ، ومن هنا كان من المستحيل قيام « نسق » أخلاقي ، مقبول من الجميع ما دام الانسان ليست له طبيعة ثابتة أو ماهية بسيطة .

سوى الكلمات التي تعبر في قوة ووضوح وجرأة عن اقتناعه بضرورة الوقوف الى جانب المعذبين في الأرض . ولقد أشرنا الى المحكمة التي قام بتشكيلها الفيلسوف البريطاني برتراند رسل لمحاكمة مجرمي حرب فيتنام ، وقد اشترك سارتر فيها كما اشترك من قبل في المظاهرات التي قامت للتنديد بأعمال الفرنسيين الوحشية في الجزائر ، وهاجم في محاضراته وخطبه تلك الاعمال والاستعمار الفرنسي بوجه عام للجزائر . وشجع سارتر ثورة الطلاب والشباب في باريس عام ١٩٦٨ وكان يحرض الطلاب بالفعل على التمرد . وله في ذلك جملة مشهورة « **ان العلاقة الوحيدة التي يمكن ان تنشأ بين الطلاب وهذه الجامعة هي ان يقوم الطلاب بهدم الجامعة . والسبيل الوحيد لتحقيق ذلك هي ان ينزل الطلاب الى الشارع** » . **كما عارض التدخل السوفييتي في أفغانستان**[١١] .

وربما كانت القضية الوحيدة التي لم يقف فيها سارتر صراحة الى جانب الشعب الذي اغتيلت حقوقه وطرد من أرضه هي **قضية اللاجئين الفلسطينيين . ولم يكن سارتر في ذلك منطقيا مع نفسه أو أمينا لمبادئه . ومع ذلك فقد أثير هذا التناقض في سلوكه ومواقفه عام ١٩٦٧ حين زار سارتر مصر بدعوة من « دار الاهرام » في الفترة من ٢٥ فبراير الى ١٣** مارس من ذلك العام . فأثناء لقائه مع **طلبة جامعة القاهرة وجه اليه أحد الطلاب السؤال التالي :**

« لقد أبديتم رأيكم في مختلف قضايا العالم التحررية . ولقد زرتم قطاع غزة ورأيتم أسوأ وأبشع **فظائع الاستعمار والصهيونية** على حقيقتها ، ونعلم أنكم ستزورون فيما بعد اسرائيل . **فما رأيكم في قضية فلسطين بعد أن رأيتموها** على الطبيعة ، ونحن نعلم الكم قاسيتم من الاستعمار **والنازية الالمانية عام ١٩٤٠** ؟ » .

---

(١١) يعتبر موقف سارتر من قضية الجزائر وحرب التحرير الجزائرية من أنصع مواقفه وأسماها في الدفاع عن الشعوب المضطهدة التي تكافح في سبيل حريتها . فقد أعلن بوضوح تعاطفه مع النشاط الذي كان يقوم به فرانسيس جانسون Francis Jeanson بالتعاون مع جبهة التحرير الجزائرية . وحين قدمت (الشبكة) التي كونها جانسون للمحاكمة عام ١٩٦٠ أكد سارتر مرة أخرى تعاطفه معه . كما أنه كان ضمن المثقفين والمفكرين الذين رفعوا النداء الذي يشيد بالمواطنين الفرنسيين الذين رفضوا الاشتراك في الحرب ضد الجزائر أو الذين يؤيدون حركة التحرير وكان عدد هؤلاء المفكرين ١٢١ شخصا . وقد هاجم البوليس الفرنسي مجلة (العصور الحديثة) عدة مرات وصادر بعض أعدادها . وقد حاول سارتر أكثر من مرة استثارة البوليس حتى يدفعهم الى القبض عليه وإرساله الى السجن . ولكن حكومة ديجول كانت تتحاشى ذلك . والمعروف أن الكاتب الفرنسي الشهير أندريه مالرو كان هو وزير الثقافة في حكومة ديجول آنذاك . وقد قال ديجول في تفسيره عدم القبض على سارتر : « ولكن سارتر هو أيضا فرنسا » .

وكما سبق أن ذكرنا فان سارتر كان يكافح دائما عن حقوق المضطهدين والمسحوقين . ويتساوى في ذلك مواقفه الصريحة الجريئة في الدفاع عن انسان فيتنام ضد الأمريكيين ، أو الدفاع عن انسان كوبا ضد أمريكا أيضا ، أو الدفاع عن انسان الكونغو أو الدفاع عن انسان الجزائر أو انسان أفغانستان ضد التدخل السوفييتي . وهو الذي دافع عن الانسان المصري ضد العدوان الثلاثي عام ١٩٥٦ : « ان فرنسا ذهبت لتقتل قناة ولتقتل شعبا . هذا الشعب الذي قررت أن تقتله ليس الشعب المصري وانما هو الشعب الفرنسي نفسه . فليس من حق أي رئيس لحكومة فرنسا أن يجرد الشعب الفرنسي كله من شرفه وحبه للسلام وصداقته لكل الشعوب المتحررة » . وهكذا . وكان سارتر يحذر من الاستعمار الجديد ويرفض تلك التفرقة الزائفة بين « المستعمرين الصالحين » و « المستعمرين الأشرار » ويرى أن « هناك مستعمرين وحسب » . « فلسطين وسارتر والمشكلة الفلسطينية » في كتاب : اسماعيل المهدوي وآخرين ، سارتر مفكرا وانسانا ، دار العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧ ، صفحة ١٨٩) .

وجاء رد سارتر على السؤال كما يلي :

« الذي أستطيع أن أقوله لكم الآن بعد أن زرت غزة هو ملاحظتان :

الاولى هي أني أحسست احساسا عميقا بمأساة كل هؤلاء اللاجئين الفلسطينيين الذين يعيشون في ظروف بائسة ولا تحتمل في بعض الأحيان .. الذين يعيشون على حدود البلد الذي كان بلدهم .

« والملاحظة الثانية هي أني أعتبر أن حق الفلسطينيين القومي في العودة الى البلد الذي كانوا يعيشون فيه حق لهم لا تجوز مناقشته اطلاقا . ولن أذهب في حديثي اليوم الى أبعد من هذا ، لأنه قد يتساءل البعض وكيف يعودون الى بلدهم ، وما هي العلاقة التي يفترض أن توجد بينهم وبين من يوجدون باسرائيل اليوم ، الخ ؟ أقول لن أذهب الى أبعد مما قلت.وسأقول لكم السبب اننا نقوم الآن في مجلة«العصور الحديثة»بتحضير عدد خاص عن مشكلة اللاجئين الفلسطينيين ، سنقدم فيه لاول مرة وجهة النظرة العربية بأقلام كتاب عرب ، وسيقدم هؤلاء الكتاب كل وجهات نظرهم . ومن بين هؤلاء الكتاب كتاب فلسطينيون ينتمون الى (منظمة التحرير ، أي الحكومة المؤقتة السرية) . وفي نفس الوقت سنقدم وجهة نظر معروفة في فرنسا اليوم أكثر من وجهة النظر العربية وأعني بها وجهة النظر الاسرائيلية . سنقدم وجهتي النظر وذلك لأننا لو أعطينا وجهة نظر واحدة فان إعلام الجمهور الفرنسي ، هذا الجمهور الذي أعرفه تماما،سيكون اعلاما ناقصا . ان الرأي العام الفرنسي في حاجة الى وجهتي النظر لكي يحكم .. ولكي تحصل على وجهتي نظر الجانبين . أعني العرب والاسرائيليين ، وهما يرفضان الحوار تماما فيما بينهما ، فقد قررنا لا أن نكون محايدين وانما منسحبين تماما ، أي أن نكون غير ممثلين على الاطلاق في هذا العدد . ان هذا العدد سيكون من جزء سيكتبه الاسرائيليون وجزء آخر منفصل سيكتبه العرب ، ولن نضيف أي شيء أكثر من هذا ، سنقول ببساطة اننا نقدم هذا العدد ... مفهوم اذن أنه لن يكون هناك حوار من أي نوع بين العرب والاسرائيليين ، كما أنه ليس هناك أي تدخل من جانبنا . في مثل هذه الظروف لو أنني ذهبت الى البحث في أعماق المشكلة فانني في مثل هذه اللحظة سأكون منحازا . واذا حدث فاني أحنث بالعهد الذي قطعته على نفسي في مواجهة هذا العدد الذي أعده ، اذن فاني أتوقف عند حد هذا القول الذي أعلنته . »[١٢]

(١٢) انظر ، مجلة (الطليعة) القاهرية ، عدد ابريل ١٩٦٧ ، صفحة ١٤٠ . والواقع ان سارتر كان قد عرض لهذه المسألة ذاتها في حديث له مع صحيفة الاهرام في ديسمبر عام ١٩٦٥ حيث قال : « ونحن نجد أنفسنا اليوم أمام النزاع القائم بين العالم العربي واسرائيل كأننا منقسمون على أنفسنا . ونحن نعيش هذا الانقسام وكأنه مأساتنا الشخصية .. وقد رأيت لهذا السبب الحالة النادرة الوحيدة التي اسمح لنفسي بها وهي أن أطلب من الجانبين أن يزوداني بما لديهم من معلومات . وقد قبلا . كل على انفراد ، تزويدنا بوجهة نظرهم . ومن اجل هذا السبب سأذهب الى مصر واسرائيل وعلى الوجه جمع المعلومات ، أي محاولة رؤية المشكلة بوضوح أكثر . ان الأمر لايهدف الى ايجاد حوار يهودي ـ عربي ، فهذا مستحيل ولاجدوى من ورائه ، لأن أساس هذا الحوار لم يوجد بعد . وبعد ذلك عدد مجلة الأزمنة الحديثة لتتمكن قراؤها من تفهم القضية » (نقلا عن المرجع السابق ذكره ، صفحة ٢١٢) . وكما يقول نبيل زكي ، ان موقف سارتر من اسرائيل كان منذ البداية موقفا خاطئا لأنه كتب في ابريل عام ١٩٤٨ مقالا يأخذ فيه على بريطانيا انسحابها من فلسطين لأن ذلك يعرض اليهود لهجوم سافر من جانب العرب الذين يفوقونهم في العدد والعدة ، وطالب بضرورة تسليح اليهود أو السماح لهم بشراء الأسلحة لهم لحماية أنفسهم . (المرجع نفسه ، صفحة ٢١٣) . وقد نسي سارتر في كل ذلك أن ينظر الى قيام اسرائيل على انها عملية اغتصاب بالقوة المسلحة كما تغافل عن النظام الارهابي الذي يتبعه الاسرائيليون في تعاملهم مع العرب الذين يعيشون داخل اسرائيل ، وأن ينظر الى اسرائيل باعتبارها « أداة القوى الاستعمارية العالمية في ضرب حركة التحرير العربي ومساندة قوى الرجعية والتخلف » (صفحة ٢١١) .

وواضح ان الجزء الاخير من هذه الاجابة هو نوع من الهروب اللبق الذي يتنافى على أية حال تماما مع مواقفه الصريحة الجريئة العنيفة في الدفاع عن الشعوب المضطهدة والمستضعفة . ولقد ظهر عدد « العصور الحديثة » كما ذكر سارتر ، ولكن الأمر وقف ـ من جانبه ـ عند هذا الحد ، ولا يمكن ان يقارن ذلك بما فعله لمؤازرة حركات التحرر الأخرى ، بل انه لا يمكن مقارنة تخصيص عدد من العصور الحديثة ليكتب فيه العرب والاسرائيليون على السواء لابداء وجهة نظرهم هم أنفسهم في القضية ، بما فعله هو نحو اليهود حين خصص لهم أحد أعماله وهو « تأملات في المسألة اليهودية » الذي ظهر عام ١٩٤٦ . وهذا هو الذي يجعلنا نذهب الى أن سارتر خان مبادئه وتنكر لها حين وجد نفسه في موقف قد يثير ضده يهود فرنسا والعالم .

●●●

في الشهور الاخيرة من حياته بدأ سارتر يراجع نفسه ومواقفه وفكره من بعض القضايا الهامة التي كان يقف منها موقفا قاطعا وحاسما وصريحا ، وعبر عن مواقفه الجديدة في سلسلة مقابلات نشرتها مجلة Le Nouvel Obervateur الاسبوعية . ففيلسوف الوجودية الفردية الذي كان يردد ان « الآخرين هم جهنم » يعترف أخيرا بأنه بالغ حين اعتبر ـ حسب ما يقول ـ « كل فرد مستقلا أكثر من اللازم عن غيره في نظريتي عن الآخرين . ذلك أن الشيء الحقيقي هو العلاقة بيني وبينك » . ولعل أخطر هذه (المراجعات) والتغيرات التي طرأت على فكره في تلك الفترة الاخيرة ، كما كشف عنها للمجلة هو تغير نظرته الى اليهود كشعب متميز عن غيرهم من الشعوب . ففي كتابه « تأملات في المسألة اليهودية » كان سارتر يذهب الى أن اليهودي يصبح يهوديا لان الآخرين ينظرون اليه على هذا الأساس ، أي على أنه يهودي . واعتبر سارتر ذلك من أهم الاسباب التي تحتم انشاء دولة يهودية كحل لمشكلة اليهود الذين سوف ينزحون بالضرورة اليها . وكان يرى ان اليهود ليس لهم تاريخ مشترك أو ذاتية identité مشتركة موحدة وانما يتمتعون بتلك الذاتية السلبية التي تضفيها عليهم النزعات المضادة للسامية . ولكنه لا يلبث ان يعلن على صفحات المجلة ان الشعب اليهودي له ذاتية خاصة مميزة ومستمدة من « حقيقة أعمق » بكثير من اللاسامية . وانهم يستمدون حياتهم وبقاءهم من هذه « الحقيقة العميقة » التي تقوم في أساسها على علاقتهم بالاله الذي يعبدون . « فاليهودي يعتقد أن نهاية هذه الحياة وظهور حياة جديدة انما يعنيان ظهور وجود أخلاقي جديد » . وهذه الفكرة عن الاخلاق كنهاية أخيرة هي فكرة مخالفة تماما لآراء ماركس والماركسية . وبذلك ظل سارتر مماثلا لليهود ومتعاطفا معهم حتى آخر حياته . كذلك ذهب في (مراجعته) لنفسه ولأفكاره الى حد القول انه « لم يعد لليسار وجود » وذلك بناء على الوضع السائد في دول الغرب حيث يتولى الساسة المحافظون شئون الحكم . وعلى ذلك فان « الديمقراطية » يجب ان تكون هي الاسلوب الذي يعيش الناس بمقتضاه . وقد دفعه ذلك في آخر تلك المقابلات الى ان يعلن في صراحة ووضوح انه يتمنى أن يعود العالم الى ذلك البناء الاجتماعي البسيط الذي يميز « العشيرة clan » . « فمنذ عدة آلاف من السنين كانت الجماعة الاولية هي العشيرة التي كانت تتميز بطابعها الخاص والتي كانت تسود فيها علاقات تقوم على مبدأ الاخاء .

وهذا هو ما يتعين علينا أن نبحث عنه الآن : العشيرة ... ان فكرة قيام العشيرة على أساس الانتماء الى « رحم » واحد كانت أسطورة بغير شك ، ولكنها مع ذلك كانت هي الحقيقة » .(١٣)

والظاهر أن شعور الانتماء الى العشيرة كان أحد المبادىء التي قامت عليها علاقاته هو مع أصدقائه وزملائه المقربين ومع بعض تلاميذه والمعجبين به من الشباب المثقف في باريس ، والذين أصبح بعضهم فيما بعد من الكتاب والادباء والروائيين المعروفين . وقليل من المؤلفات التي ظهرت عن سارتر اهتمت بإبراز هذه العلاقات والأسس التي قامت عليها على الرغم من أنها تكشف ، ليس فقط عن شخصية سارتر، بل وأيضا عن مدى اتباعه لمبادىء فلسفته وتفكيره ، وتطبيق هذه المبادىء في علاقاته الشخصية والعملية . وربما كان كتاب ماريوس بيران الذي سبقت الاشارة اليه والذي يعطينا صورة عن علاقات سارتر مع زملائه (في المعتقل) واهتمامه ببث تعاليمه من أفضل هذه الكتابات رغم قصره . وماريوس بيران كان في الاصل من رجال الدين ولكنه متخصص في الوقت ذاته في الدراسات الانجليزية ويشغل الآن منصب مدير المدرسة العليا للسكرتارية والترجمة في الكلية الكاثوليكية في ليون . ولم يكن لبيران عن سارتر قبل ان يقابله في المعتقل سوى ذكرى باهتة عن قراءته لرواية قصيرة وقصة كان سارتر كتبها عام ١٩٣٩ وهي « الجدار Le Mur » ، كما كان يتذكر أيضا المقال الذي كتبه سارتر ينقد فيه بعض أعمال كاتب فرنسا العظيم فرنسوا مورياك Fracois Moriac . ولكن حياة الاسر ربطت بين الرجلين كما هو واضح في الكتاب بحيث اصبحت العلاقة بينهما علاقة وثيقة استمرت الى ما بعد سنوات الحرب وتبلورت عن هذا الكتاب المشحون ـ كما ذكرنا من قبل ـ بالذكريات والعواطف . والذي ينم عن مدى تأثر بيران بشخصية سارتر وآرائه وأفكاره . والشيء الذي يميز كتاب بيران عن معظم الكتب الحديثة التي ظهرت اخيرا عن سارتر هو ان الكتاب يبرز لنا سارتر في صورة « الحكيم الشرقي » ، حسب تعبير الاستاذ دوجلاس جونسون ، اكثر منه في صورة الفيلسوف الكلاسيكي . فلم يكن سارتر في نظره مجرد آلة مفكرة لها قدرة هائلة على التفكير والجدل والنقاش والاقناع واثارة الحيرة والتساؤلات وارهاق من يجادله ، كما أنه لم يكن مجرد ذهن وقاد على درجة عالية من الذكاء والسمو بحيث كان يفلح دائما في استثارة اهتمام السامع واخضاعه في الوقت ذاته لتأثيره ونفوذه ، ولكنه كان أيضا رفيقا وصديقا وفيا يعرف كيف يخلص في صداقته وكيف يحتفظ بتلك الصداقة لفترات طويلة جدا من الزمن دون أن تفقد شيئا من حرارتها وعمقها وصدقها . والواقع ان ايديث كيرن كانت قد انتبهت لاغفال المؤلفين والكتاب لهذا الجانب الشخصي في كتاباتهم عن سارتر ، ولذا فانها تذكر أن « الذي ظل في الخفاء هو سارتر

(١٣) كشف سارتر على غير توقع منه في الاسابيع الأخيرة من حياته عن تغيرات جذرية في بعض مواقفه واتجاهاته الذهنية بحيث اهتم ببعض القيم التي كان يحتقرها من قبل لما بورجوازية مثل « الاسرة » و « الديمقراطية » ، بعد أن كان في مراحل حياته الأولى يشغل نفسه بالعبث والعدم لكي ينتقل منهما الى الاهتمام بالقيم كالعدالة الاجتماعية والالتزام . والمقابلات الصحفية التي أجريت مع سارتر في الشهور الأخيرة من حياته تكشف عن هذه التغيرات التي لم يتح لها أن تظهر بوضوح في مؤلفاته المتأخرة . انظر في ذلك المقال الذي نشر عن سارتر في عدد ٢٨ ابريل ١٩٨٠ من مجلة : New week الأمريكية .

الانسان كما يعرفه أصدقاؤه وتلاميذه ومريدوه . فهو انسان صبور ورفيق طيب القلب .. غارق في أفكاره وتأملاته الى حد كبير جدا » .[١٤]

ولكن لعل الغريب في الأمر هو ان جان بول سارتر وسيمون دوبوفوار ، على الرغم من مكانتهما وبخاصة بالنسبة لشباب فرنسا من المثقفين الذين كانوا يلتفون بهما ، لم يحاولا التأثير بشكل متعمد أو مقصود على هؤلاء الشبان عن طريق دعوتهم الى اعتناق آرائهما وفلسفتهما او مطالبتهم بانتهاج نهج فكري بالذات ، او أسلوب معين في الكتابة . بل كان الأمر على العكس من ذلك تماما . فكما يقول جاك جيشرنو Jacques Guicharnaud وهو يستعيد ذكريات الشباب حين كان يرتاد مجلس سارتر ودوبوفوار ، وذلك في مقال له نشر في مجلة Yale French Studies (العدد ١٦ شتاء ١٩٥٥ ـ ١٩٥٦) ان سارتر وبوفوار لم يحاولا قط أن يمارسا دور الأساتذة الكبار على مجموعة من التلاميذ والمريدين ، وانما كان هؤلاء الشبان هم الذين يسعون طوعا الى سارتر الذي كان ينظر اليهم ويعاملهم على أنهم هم الممثلون الحقيقيون لعصرهم . فلم يكن سارتر بالذات يهتم بتوجيه هؤلاء الشبان وجهة معينة بالذات بقدر ما كان يحرص على مساعدتهم على التعبير عن أنفسهم في الصورة التي يختارونها لانفسهم ، وذلك على اعتبار ان هذه كانت تمثل في نظره ـ ونظر سيمون دوبوفوار أيضا ـ أفضل وسيلة لمساعدتهم على تحقيق حريتهم . بل الاكثر من ذلك ان جان بول سارتر وسيمون دوبوفوار كانا يجدان من وقتهما ما يسمح لهما بقراءة كل ما يعرضه عليهما هؤلاء الادباء الشبان المبتدئون ، وأن يبديا رأيهما ووجهة نظرهما كتابة في كثير من الاحيان وفي غير قليل من الدقة والتفاصيل . ولم يحدث قط ـ حسب ما يذكر جيشرنو ـ أن رفض أي منهما النظر في أي عمل من هذا القبيل تقدم به اليهما أي من هؤلاء الشبان الذين كانوا يحيطون بهما ويحضرون مجلسهما ، فقد كانا يعتبران ذلك نوعا من « الالتزام » عليهما ازاء الادباء والكتاب الناشئين . فاذا وجدا ان العمل الذي قدم لهما يصل الى درجة معينة من الجودة فانهما كانا يعرضانه على البير كامي لقراءته وابداء الرأي فيه ، وكثيرا ما كان هذا « العمل » ينتقل بعد ذلك من يد لأخرى من بين الكتاب المتصلين بسارتر لقراءته وتقويمه ومناقشته اثناء هذه الجلسات . وربما كان ذلك من أهم الاسباب التي كانت تجعل هؤلاء الكتاب المبتدئين يتمسكون بجان بول سارتر ويظلون مخلصين لآرائه وفلسفته حتى الآن .

يقول جاك جيشرنو ، « في عالم اليوم تجد ان الدعوة الى قيام ادراك واع وواضح والتي نادى بها سارتر في فلسفته عام ١٩٤٣ لا تزال قائمة وصحيحة حتى الآن . وعلى ذلك فليس ثمة ما يبرر الزعم ان سارتر لم يدع الى شيء جديد او لم يحقق شيئا جديدا في كتاباته . وحتى لو كان ذلك الزعم صحيحا فانه يكفي سارتر انه كان

---

(١٤) edith kern. loc cit

الوحيد الذي اعلن عن هذه الحاجة في ذلك الحين وعبر عنها بوضوح وبألفاظ يفهمها الجميع . ولا يزال تفكير سارتر ونشاطه هو جماعته يشغلان حتى اليوم الجانب الاكبر من اهتمامنا . ومن المهم جدا بل ومن الحيوي ايضا ان تحاول ان نعرف ونفهم لماذا كان سارتر يتبع طريقا معينة بالذات دون أخرى . فهذا أفضل وأجدى من أن تعكف على دراسة تخيلات فرانسواز ساجان Francoise Sagan واوهامها . او مسوخات جول رومان Jules Romains . ان هذه (النفوس المتدينة) التي ترى أن رسالتها الاساسية تنحصر في ان تخفف من مشاعرها بالاثم وان تلقي بها على عاتق الآخرين سوف ترمينا وتتهمنا بأننا لا نزال أسرى اتجاهاتنا القديمة وولائنا القديم الذي يرجع الى عهد مراهقتنا المبكرة . ومن السهل علينا الاجابة على ذلك . بأننا حتى الآن لم نجد سببا واحدا يدفعنا الى تغيير هذا الولاء والانتماء . وأنه يمكن القول بكل الموضوعية : ان العالم خلال العقد الاخير لم يقدم لنا ما يجعل هذا التغيير ممكنا » . (١٥)

ولكن ...

في عام ١٩٧٥ سئل سارتر عما اذا كان يشعر بالأسى لأن المثقفين الشبان لم يعودوا يقرأون كتبه ؟ فأجاب : « انه أمر مؤسف بالنسبة لي . ولكن لكي أقول الحقيقة . انه بائس أمر سيء جدا بالنسبة لهم » .

●●●

ويضم هذا العدد مجموعة من الدراسات التى حاولنا فيها الالمام بقدر الامكان بمعظم الجوانب التى تطرق اليها سارتر فى كتاباته . فليس من السهل على العموم الاحاطة بكل الميادين والمشكلات التى اهتم بها وخصص

---

(١٥) ظهر مقال جيشرتو فى الأصل بعنوان : existialism 1943 — 1945those years لم نشر بعد ذلك وبنفس العنوان فى الكتاب الذى أشرفت عليه ايديث كيرن والذى سبقت الاشارة اليه (صفحات ١٥ ـ ٢٠) . ويذكر جيشرتو فى بداية المقال ما يفيد أنه انطباعات ذاتية وليس دراسة موضوعية . ولذا فانه يحتى فيه فى المحل الأول بذكرياته الخاصة وملاحظاته . يقول جيشرتو : « لقد طلب الى أن أكون ذاتيا ، على أساس أنه فى عام ١٩٤٤ وكنت فى ذلك الحين فى العشرينات من عمرى ، أتردد على مقهى دوفلور ، وأننى ـ لأسباب عديدة ـ كنت كثير الاتصال بسارتر و جماعة الوجوديين » وسوف استخدم فى هذا المقال صيغة الجمع (نحن) فأقول مثلا « لقد كنا نجلس خارج دوفلور » .. » ولقد أخبرت سارتر . والحجاج صيغة الجمع هذه الى شىء من التوضيح والتعريف ، فالمقصود بها أولا الاشارة الى أنا شخصيا وما أذكره عن نفسى وما طرأ على تفكيرى من تغيرات خلال السنوات العشر الماضية ، ولكنها تعنى أيضا الاشارة الى بعض الأصدقاء وما أذكره عنهم أو ما أتوهم أننى أعرفه عنهم . فهى اذا « نحن » مجردة ، انها صيغة جمع تاريخية ومرجعة اذ يمكن استخدامها بسهولة للاشارة الى المعانى التى تتجاوز التجربة الشخصية وتتعدى هذه الذكريات عن فترة تتجاوز وحوى الشخصى الى حد كبير جدا (Edith Kein, Ibid, p% 15) هذا وقد كتب المقال الأصلى عام ١٩٥٥ .

لها كثيرا من جهده ووقته وفكره . وعلى أية حال فحين اصدرت ايديث كيرن ـ على سبيل المثال ـ كتابها الذى أشرنا اليه فى أكثر من موضع من هذه الدراسة التمهيدية والذى يضم مجموعة من الكتابات التى تتناول فكر سارتر وأعماله ومواقفه ، صنفت هذه المقالات والدراسات فى الفئات التالية : الرواية ، المسرح ، الأسلوب ، النقد الأدبى ، الفلسفة ، التحليل النفسى الوجودى ، السياسة . والدراسات التى يضمها هذا العدد من المجلة تناولت هى الأخرى كل هذه الجوانب بشكل أو بآخر . وقد يكون هناك شىء من التداخل بين المقالات المختلفة وهذا أمر طبيعى ومشروع ، اذ ليس فى الامكان (تشريح عمل شخص واحد أو تفكيره الى أقسام منفصلة بعضها عن بعض كل الانفصال . فكتابات المفكر الواحد تؤلف وحدة عضوية مهمة مهما تنوعت وتشعبت .... وبصرف النظر عن اختلاف الآراء وبخاصة فى العالم العربى حول سارتر وأعماله ، فليس من شك فى أنه أفلح كمفكر وكاتب فى أن يفرض نفسه وفلسفته وآراءه على الفكر العالمى ، وأن يشغل المثقفين فى جميع أنحاء العالم بهذه الفلسفة وتلك الآراء ، وأصبحت أعماله جزءا من التراث الفكرى الانسانى . ومن هنا كانت ضرورة إصدارهذا العدد عن جان بول سارتر .

***

سارتر وجينيه أو الشر والحريّة

محمد على الكردى
رئيس قسم اللغة الفرنسية
كلية الآداب ـ جامعة الاسكندرية

تقوم دراسة جان ـ بول سارتر لمؤلفات جان جينيه [١] على مفهومين رئيسين ، يحاول الفيلسوف الوجودي ابرازها بطريقة موضوعية ، الا أنها ـ في الواقع ـ ينتميان بصفة جذرية الى صميم فكره الفلسفي . هذان المفهومان هما مفهوما الشر والحرية . لذلك نحن نريد ، من خلال هذه الدراسة ، أن نقدم قراءة سارتر لجينيه في اطارها الحقيقي وهي فلسفة سارتر نفسها ورؤيته للوجود ، وهذا أمر ـ لاشك ـ يسترعي انتباه معظم الدارسين لمؤلفات هذا الفيلسوف الخاصة بالأعمال الادبية وأهمها مؤلفاته عن بودلير وجينيه وفلوبير .

إننا نريد أن نقول بصدد هذه الدراسة عن جينيه انه اذا كانت فلسفة سارتر تقوم في جوهرها على الحرية ، واذا كان دور الفيلسوف هو رفع الحجب عن هذه الحرية ، وأهمها حجب « سوء النية » la mauvaise foi و « روح الجد L'esprit de serieux بالنسبة للفرد وحجب « الاغتراب » (L'alienation) . بالنسبة للانسان في مجتمع « الممارسة ـ الجامدة » (L'epratico — inerte) . واستمارها بطريقة تتفق وحركة التاريخ وتؤكد خلاص الانسان في المستقبل ، نظرا لأن المستقبل هو أسمى الموجودات قاطبة لارتباطه بعالم الامكان ، فان الشر ، الذي يشكل حجر الزاوية في مؤلفات جان جينيه ، ليس

---

(١) Jean — Paul Sartre, Saint Genet, comedien te martyr. Gallimard, 1952 .

غريبا على فكر جان ـ بول سارتر اذ أنه ملازم للحرية ملازمة الظل للانسان ـ إن صح هذا القول ـ ومذكر بها كما يذكر الظلام بالضياء . (٢)

ان الشر ، في عالم القيم السارترية ، لا يمكن ان يقوم بدون الحرية ، كما أن الحرية لا يمكن أن تقوم بدون امكانية الشر ، اذ أنه اذا لم يكن للشر معنى الا بالنسبة للخير ، أي في حدود النسبية ، فان الحرية ، وهي حقيقة « الموجود ـ لذاته » (le pour — soi) ، لا يمكنها أن تتضوع الا في عالم السلب الخالص ، بعبارة أخرى ، **يتصور سارتر فكرتي الشر والحرية كقوتين سلبيتين لا يمكنها التحول الى ايجابية الوجود الا بعد فعل التجاوز . واذا كان التجاوز السارتري لا يقوم على قيم مفارقة لأنه مرتبط في جوهره بأخلاقيات تتحقق من خلال التاريخ ، فان الفيلسوف يرفض مبدأ المطلق الذي يجسد الخير ، في نظره ، في صورة القاعدة أو القانون ، وبالتالي يجعل من الشر فعلا ملازما بالضرورة للحرية** ، بل ان الشر حرية في جوهره بقدر ما هو ثورة وخلق وابتكار . أضف الى ذلك ، ان الشر ، الذي يعد قوة من قوى الرفض والاحتجاج الكبرى ، لا يمكن أن يوجد في عالم المطلق لأنه ، مثل الخير تماما ، لا يكتسب أية قيمة أو معنى خارج الزمان البشري ، بل ان الشر ، أكثر من الخير نفسه الذي ينتمي لطبيعته الى النظام ، هو التاريخ ذاته أو محركه لانه عنصر تغيير وتحول . لذلك كله ، فالشر المطلق او الشر من أجل الشر لا وجود له في عالم الواقع ، هو تماما ، كالخير المطلق ، عنصر من عناصر الخيال وقوة من قوى « التعديم » (neantisation) الملازمة للحرية . واذا كان الأمر كذلك ، فان « مشروع » جينيه في تمجيد الشر المطلق يعد أقرب الى عالم الفن والأدب ، أي عالم الخيال ، منه الى دنيا الواقع والتاريخ .

●●●

ان الحد الحاسم في حياة جان جينيه يقع ، كما يبدو ، بين السنة العاشرة من عمره والخامسة عشرة ، اذ يفصل هذا الحد إبان هذه الفترة بصورة قاطعة وأليمة بين ماضيه وحاضره : بين ماض تسود فيه البراءة والطهارة ، وبين حاضر كئيب يموت الطفل فيه ويولد اللص . وليس من شك في أن هذا الموت الرمزي للطفولة سوف يشكل ، بالنسبة لكاتبنا ، لحظة القدر المقدسة الرهيبة التي لا يكل من الحنين اليها ومن إحيائها في أشكال أبدا

---

(٢) نظرا لان القلق ملازم للحرية ، فان الانسان يحاول ان يتغلب عليه بنوع من الكذب على النفس يسميه سارتر « سوء النية » أو بمجموعة من التبريرات والاعذار الخارجية وهي التي تشكل « روح الجد » . أما « الاغتراب » فيربطه سارتر بقانون « الندرة » الاقتصادية وبالتالي بالمفهوم الماركسي للاغتراب . والمقصود بـ « الممارسة ـ الجامدة » هو ارتداد الفعل الحر ضد صانعه الانسان وتكوينه لنوع من الممارسة المضادة . فالانسان ـ مثلا ـ يخترع الالة لتخفف عنه مشقة العمل وأعباءه الا انها سرعان ما تنقلب ضده وتخضعه لنمطية معينة ورتيبة تجعله عبدا لها بعد ان كان يظن انه سيدها .

متجددة (٣) . ويقول لنا سارتر في هذا الصدد : « بعد أن يتوق جنيه في سن مبكرة ، **يظل يحمل بين جوانحه دوار اللحظة المشئومة ويتوق الى الموت من جديد** . انه يستسلم ، بين حين وآخر ، لأزمات مطهرة تبعث اللحظة الساحرة الاولى وتسمو بها ؛ على هذا النحو ، تتكرر لديه أمام الجريمة والاعدام والشعر والنشوى الجنسية واللواط مفارقة السابق واللاحق . » (٤)

لقد كان جنيه « الطفل » ، قبل أن تمزق الجريمة كيانه ، يعيش في حالة من السعادة والنعيم تمليها عليه البراءة والطهارة وتحكمها خلجات الضمير الساذج المطابق لذاته ولكن في حالة من الشفافية التامة مع الآخرين . لقد نما جنيه في بيئة ريفية وعاش سنوات عمره الاولى في كنف نظام يقوم على الملكية ولا يتأكد فيه الوجود الأصيل الا بالامتلاك . (٥)

ان الوجود يتشكل ، في هذه البيئة التي تسودها قيم الارث والملكية ، على أساس من اعتقادات الآخرين وآرائهم ، ويكون نتاجا لظروف المعاش الموضوعية أكثر من ارتباطه بأية اعتبارات شخصية أو ذاتية . بعبارة أخرى ، **يكون الوجود هنا** أقرب الى ما يسميه سارتر الوجود ـ في ـ ذاته (L'en — soi) الذي يعبر عن حالة التموضع والشيئية منه الى الوجود ـ لذاته ، وهو الوجود الواعي المدرك لذاته الذي تجاوز حالة التطابق التام والامتلاء التي تميز الاشياء . ومن هنا يشعر جنيه ، الذي تحددت ملامح شخصيته وفقا لمعايير الملكية ، بأنه بسبب طفولته الفقيرة المعدمة ، لا شيء ، بأنه مخلوق هوائي لا جذور له ولا انتماء . ولكن هل في مقدور جنيه أن يعيش هذا الفراغ الجديد ـ المرادف للحظة الصحوة ـ الذي يقضي عليه بالعدمية نظرا لافتقاره الى الملكية ؟ كلا ، لأنه

---

(٣) Mircea Eliade, Le sacre et le profane. Paris, Gallimard, 1965 ان اللحظة المقدسة المتجددة دوما ، تشبه الاحتفال الديني لدى القدماء ، فهي تبعث زمانا قدسيا أو أسطوريا لا ينتهي ابدا ويمكن احياؤه بصورة دورية . انظر المرجع ، ص ٦٠ .

(٤) Jean—Paul Sartre, Saint Genet, op.cit., p. 11 — 12 .

(٥) قلنا في بداية هذا البحث ان وضع جنيه جزء من فلسفة سارتر ونظرته التجريبية الى الامور . لذلك نراه يعالج المشاكل التي عالجها في دراسته عن جنيه في مسرحيته : « الشيطان والله » ١٩٥١ . خذ مثلا فكرة تطابق الملكية مع الوجود : يقول « جوتز » بطل المسرحية للراهب « هاينرخ » :

« ـ نحن لا نوجد ولا نملك شيئا . كل الاولاد الشرعيين يستطيعون الاستمتاع بالارض من غير ان يدفعوا . ما عدا أنت وأنا . انني منذ طفولتي انظر الى العالم من ثقب الباب : انه بيضة صغيرة جميلة ممتلئة حيث يشغل كل فرد المكان الذي حدد له . ولكني استطيع ان أؤكد لك بأننا لسنا في داخله ... » ص ٥٥

Jean—Paul Sartre, Le Diable et le Bon Dieu. Paris, Gallimard,1951

(Livre de poche, p. 55)

وفقا لسيكولوجية سارتر الظاهراتية [٦]_ لا يستطيع أي شعور أن يعيش في حالة سلبية ، لأنه في جوهره فعل الحرية نفسها ودفعتها المتوجهة الى العالم لتشكيله وتزويده بالمعاني . ومن ثم يتفتق لجينيه مخرجان يسمحان له بالتغلب على نقيصتيه الرئيستين : نقيصته في الوجود ونقيصته في الامتلاك . ان المخرج الاول ، الذي سيتيح له سد فراغات الوجود ، سيكون تقليد « القدسية » . أما الثاني ، الذي يمكنه من تجاوز وصمة السرقة ، سيكون قبوله بمحض ارادته القيام بدور اللص مع تضخيم نقائصه ومثالبه .

ان الأمر الذي يستهوي جينيه في ظاهرة القدسية هو تناقضها المزدوج مع الطبيعة والمجتمع اذ أن القديس شخص يذر الدنيا ومن عليها ليتبع المسيح . وليس من شك في أن اذلال النفس ، وتعذيب الجسد طواعية لا كرها أمران يعدهما جينيه ضربا من الثورة « المعكوسة » ولونا من الرفض « المازوكي » . بالاضافة الى ذلك ، يوضح لنا جينيه هذا الموقف قائلا : « **ان اعادة الحديث عن القدسية بمناسبة السجن والاقصاء سوف يجعل أسنانكم تصطك لانها لم تألف الاطعمة الحامضة . ومع ذلك ، فالحياة التي أحياها تتطلب ألوانا من هجرة متاع الدنيا قريبة الشبه من تلك التي تطلبها الكنيسة من قديسيها . أضف الى ذلك أن القدسية تفتح عنوة بابا يطل على عالم الخوارق . ويمكن التعرف على القدسية كذلك من خلال قيادتها لنا الى السماء عن طريق الخطيئة .** » [٧] **أما بالنسبة لعملية السرقة ، فان جينيه يعدها نوعا من التملك الرمزي . ويزعم سارتر أن جينيه حينما يسرق لا ينشد خرق القانون وانما يسعى الى التوحد مع الآخرين والاندماج في جماعة الملاك . ولاشك أن جينيه يعثر هنا بفضل هذا الالتباس وهذه الازدواجية على وسيلة تؤكد توازنه النفسي وتبقي على وحدة شخصيته . الا أن الأقدار كانت له بالمرصاد : اذ هناك مصيبة نكراء في انتظاره ألا وهي نظرة الآخرين .**

ان نظرة الآخرين ، هذه النظرة الثابتة المطمئنة لجماعة الملاك ، تفاجيء جينيه وهو يسرق ، واذ بها تجمد أوصاله وتثبت كيانه الجديد القائم على اللصوصية ، وتضع حدا في الوقت نفسه لحياة سعيدة هادئة غافلة . ان

---

(٦) من المعروف ان سارتر حاول تحرير الشعور من عقبتين رئيسيتين : عقبة الرؤية الوضعية التي تشيء الشعور ، وعقبة الرؤية المثالية التي ترده الى مبادىء عليا أو سابقة . لذلك تعد فكرة التوجه أو القصد L'intentionnalite جوهرية لديه وفي الفكر الفينومينولوجي عامة . ويقول لنا فرنسيس جانسون في هذا الصدد : « ان القصد لا يعد كذلك الا بالمسافة أو البعد ، غير قابل الرد ، الذي يفصله عن موضوعه : حول الشيء الى معنى ، انتزع عنه عتمته وغرابته ووجوده المباشر ، لجعله ، في نفس اللحظة ، معدا للوصول الى الشعور ، بل ان الشعور لم يعد الا هذا المعنى نفسه » . انظر المرجع التالي ، ص ١١٨

Francis Jeanson, Le probleme moral et la pensee de Sartre. Paris,
Ed. du Seuil, 1965, p. 118

(٧) Jean Genet, Miracle de la rose (Oeuvres Completes)
Paris, Gallimard, 1951, p. 255

جينيه يكرس لصا وهو في العاشرة من عمره ، الأمر الذي يدفعه ـ بعد اكتشاف حقيقته من قبل الغير ـ الى اتخاذ موقف موضوعي ، وذلك بتحويله **مما كان عليه في ذاته ولذاته الى ما سيكون عليه بالنسبة للغير** . ان حقيقته كسارق تتجلى له فجأة كما لو كانت وحيا انبثق أمامه أو الهاما تكشف له ليدله على « **جوهره** » الاصيل الثابت . فهو وان كان قد سرق فلأنه كان يحمل بين جوانحه طبيعة شريرة ترجع الى ما قبل ولادته . لقد أصبح جينيه ، من الآن فصاعدا ، أمام نظرات الآخرين وقريبا أمام نفسه ، تجسيدا للخطيئة ووجودا حيا للشر . فلقد كان كل شيء ، ممكنا قبل فعلته النكراء . أما الآن فلقد « **زود بطبيعة وحرية مذنبة وقدر** . » [٨]

لقد أصبح جينيه ، بعد ادانته باسم الاخلاق ، « التقليدية » التي أتم استيعابها وأحسن استبطانها ، القاضي والمتهم والشرطي واللص على السواء . فهو ، بعد تصدع ضميره ، يقبل الصورة التي يرسمها له الغير كما لو أنها حقيقته الشخصية النابعة من داخله : **هذه الصورة تحدده كشيء منفر وكريه وتقدمه في هيئة الشرير أو « الآخر » فالشرير** ، في نظر الناس ، هو دائما الآخر . انه يقبل هذا الحكم ويشاطره كما لو أنه يخص شخصا غيره ، بل هو يذهب أبعد من ذلك اذ نراه يغرم بقضاته الذين يحددون هويته على هذه الشاكلة لأنه ، في الواقع ، قد اتحد مع المجتمع الذي يدينه وقبل حكمه الذي يوضع ذاته ويشيئها . ان جينيه يمثل الشر اذن لأنه الآخر الذي يخالف ما هو كائن وموجود . ولا شك أن الآخر يفترض ارادة هدم وتدمير لا يمكنها أن تظهر الا بعد الوجود أي بعد استقرار النظام . ولكن اذا كان الخير والشر متعاصرين في نظر سارتر ، يمكن القول بأن الشر هو : « وجود اللا ـ وجود ولا وجود الوجود » ، انه السلب . يقول سارتر : « اذا كان الشرير سلبيا **بالطبيعة والجوهر ، فهو شخص يدفعه القدر ، مهما كانت الأمور ، الى الايذاء دائما ، هو حر لارتكاب الشر ، والأسوأ مؤكد دائما بالنسبة له** . » [٩]

●●●

ان الشرير ، بالنسبة لسارتر ، يمثل الجانب البغيض من نفوسنا ، هذا الجانب الذي نلفظه ونسقطه على شخصية الآخر ، الأمر الذي يتيح لنا أن نوضح هذه الغواية التي تستحوذ على ألبابنا وأن نشيء هذا الامكان الذي يتجلى لنا في أجمل صوره وأوسع احتمالاته . ان الشرير ، وما يصاحب انبثاقه في النفس من خلجات غريزية ، يفجر لدينا ألوانا خبيئة من الحرية والغواية والاغراء التي لا تكف عن التسلط على مخيلتنا الا أننا غالبا ما نكبتها في ثنايا اللاشعور ، أو نجسدها في صورة شخص كريه ينعته الناس في مختلف المجتمعات بنعوت عدة مثل اللقيط والغريب والمجرم وابن الحرام ، ويقول سارتر موضحا هذه الفكرة : « **ان الشر ينتج أساسا عن الخوف**

---

(٨) Jeab—Paul Sartre, Saint Genet, op. cit., p. 25.

(٩) نفس المصدر ، ص ٣٢ .

الذي ينتاب الرجل الفاضل أمام جريمته . لذلك هو نوع من الاسقاط والتطهير . هو دائما اذن متشيء . » [١٠]

ولما كان جينيه قد اقتنع بأنه الشرير ، نراه يحاول جاهدا التطابق مع هذا الكائن الغريب الذي قطن بين أحشائه والاتحاد مع هذه الصورة المتموضعة للآخر في دخيلته ، وهكذا يستطيع جينيه ، بنوع من الحدس أو الادراك المباشر ، أن يعيش في سريرته صورة الشرير الذي يمثله بالنسبة للغير أولا وبالنسبة لنفسه أخيرا . ان هذا الموقف الدال على الاغتراب ، أي فقدان حقيقة الذات ، يجعل من جينيه « كائنا ـ متشيئا » كائنا أنثويا ، الأمر الذي ظهر بجلاء في كلفه باللواط . الا أن هذه الأنوثة لن تعبر لديه عن موقف دائم اذ أنها سترتبط لديه ، في الواقع ، بفترة المراهقة وهي فترة التأثر والتشكل الكبرى لدى الانسان . من ثم يكف صاحبنا ، حينما يبلغ مرحلة الرجولة ، عن الوقوع تحت تأثير المجرمين ويقول معبرا عن ذلك : « **اذا كانت خوارق الأشياء ، هذه الفرحة التي ترفعني الى قمم مورقة من الهواء النقي ، تنشأ في السجن من التحادي بوجه خاص بعتاة المجرمين الذين يرتادونه ، فانني حينما أصبحت « ذكرا » فقد المجرمون رونقهم وبهاءهم . »** [١١]

لا جرم أن لوضع الانسان هو أن يكون كما يريد له الناس أن يكون ، وأن يصبح وحيدا بغير اتصال ممكن من الغير . فقيم الكلام اذن وقيم الكتابة بالنسبة لصاحبنا ؟ ان الكتابة هنا ، في رأي سارتر ، **لها وظيفة محددة : فهي لا تقيم اتصالا** بينه وبين الناس او تنقد تبريرا لسلوك أو موقف معين . انها **في واقع الأمر تؤدي وظيفة** ترجسية . اذ أن جينيه يسعى عن طريق الكتابة الى تخليد عذابه وآلامه ويبتغي ترجمة معاناته الى كلمة سحرية تبلور حياته وكيانه جميعا . ان جينيه يقرر ، بعد ادانته والتصاق هوية اللص بشخصه ، ان يقلب الادوار وأن يقبل مسئولية وضعه الجديد كما لو أن قبوله أو رفضه يغيران من الأمر شيئا . ويحلو له أن يقول بصدد الجريمة وهولها : « **ان الوسيلة الوحيدة لتجنب هول الهول هو أن تلقي بنفسك فيه .** » [١٢] الا أن اعتناق مبدأ الشر في هذا الموقف لا يعبر عن ارادة حرة بالقدر الذي يعبر عن ثورة المضطهد اليائس ، فمن الواضح أن موقف جينيه هنا هو رد فعل العاجز الضعيف الذي حاول انقاذ ماء وجهه بأيسر الوسائل بعد عجزه عن تغيير الوضع القائم . وعلى هذا النحو يستبدل جينيه الحياة الفعلية بحياة خيالية وهمية وما أعمق قوله في هذا المعنى : « **ان الحقيقة ليست من شأني . ولكن عليّ أن أكذب لأكون صادقا ، بل وعلي أن أذهب أبعد من ذلك .** » [١٣]

---

(١٠) نفس المصدر ، ص ٣٩ .

(١١) Jean Genet, Miracle de la Rose, op. cit., p. 241.

(١٢) Jean Genet, Notre—Dame—des—Fleurs. (Oeuvres Completes)
Paris, Gallimard, 1951, p . 34

(١٣) نفس المصدر ، ص ١٣٥ .

يحاول جينيه أن يتطابق ، من الآن فصاعدا ، مع الفكرة التي يرددها الناس عنه ، وأن يقترب بقدر الامكان من الصورة التي يعتقد بأنها تمثل جوهره الأصيل . ولا شك أن هذا الموقف الارادي يتضمن تركيبا شعوريا **قائما على القصد والتوجه (L'intentionnalite) كما يشمل تجاوزا ذاتيا للموضوع . فكياننا ، كما يذهب سارتر ، لا يتطابق تماما مع ذاتنا اذ علينا أن نتصوره أو نتخيله بطريقة ما** . نحن ذاتنا في موقف التساؤل بالنسبة لذاتنا ، كما يقول بحق . لذلك يجب على جينيه اذا أراد أن يطابق صورة كيانه مطابقة تامة أن يطرح على بساط البحث منهجه او طريقته في الوصول الى هذا التطابق . ومع ذلك لا يمكن اعتبار هذا « الكيان » الذي ينطلق جينيه بحثا عنه مجرد أثر سطحي أو رد فعل لاتهامات الآخرين . على العكس من ذلك ، ان هذا الكيان هو نتاج مركب لثقافة عميقة الجذور . أوهو كما يقول سارتر : « **جوهر بالمعنى الذي يتحدث فيه ديكارت عن الجوهر المفكر . انه روحه أو المبدأ الموجه لسلوكه . انه « الانتيليخيا » (واقعه الاكمل) الخاصة به او شخصه بالمعنى اللاتيني للكلمة . أريد أن أقول القناع والدور الذي حددت حركاته وردوده من قبل . انه الآخر أوزار مسلطة عليه** . انه لا شعور ، كما هو الحال عند علماء التحليل النفساني . **يقترح ويأمر ويراوغ ويبطل كل الاحتياطات** التي تؤخذ ضده . »[١٤]

ولما كان هذا الكيان ذا طبيعة ثابتة ودائمة ، فان قيمته قائمة في ذاته : هو في الوقت نفسه الباعث والغاية والواقع والواجب . لذلك كان على جينيه أن ينتهيه الى أقصى حد ممكن والا يتخلى عنه قيد أنملة . أي أن يتمتع بحرية ويؤكد ذاته باقامة مسافة أو بعد بينه وبين كثافة الأشياء وعتمتها في نفس الوقت ؟ ان هذه الازدواجية بين الكينونة (L'etre) وبين الوجود (L'existence) ، بين الموضوع والذات تقوم هنا على مبدأين : الأول يتصل بارادة الكينونة ، والثاني بارادة الفعل .

ان ارادة الكينونة هي الرغبة « الانطولوجية » التي يتطابق فيها الوجود الفعلي مع الوجود المدرك لذاته تطابقا تاما وشاملا . على هذا النحو ، يرغب جان جينيه في أن يكون اللص ـ مع ما تقتضيه هذه الكينونة من ملاء عند سارتر ـ وفي أن يكون واعيا بذلك مدركا له . الأمر الذي يجعل من أفعاله وسلوكه مجموعة من الصفات المتضمنة في ماهية ، تماما كما تتضمن الماهية الوجود في فلسفة سبينوزا . ويرى سارتر في هذا الموقف حالة أشبه بحالة المتصوف السلبية لأنها حالة انتظار وتوقع للمعجزة وان كانت ، مع ذلك ، تدعو الى قليل من الاستعداد والتأهب لاستقبال اللحظة القدسية التي تبشر بها . الا أن وقوع المعجزة أمر صعب المنال عند سارتر ، لأن الملأ الذي يحلم به الانسان ، ملأ الذات التي تتطابق فيها ماهيتها مع وجودها ، لا يتحقق أبدا ، والا صار الانسان كائنا متموضعا لا ارادة له ولا خيار . وبما أن ذات جينيه هي في قرارها نوع من اللا ـ وجود لكونها نزعة خالصة الى الشر ، فهي أبدا معلقة ولا أمل لها في الاتحاد بعالم الكينونة . لذلك نرى هذه الذات ، في آخر الأمر ، مضطرة الى بذل مزيد

Jean—Paul Sartre, Saint Genet, op.cit., p.65. (١٤)

من الجهد والى تقديم الفعل على التوقع والانتظار ، ومن ثم تتولد عند جينيه ارادة الفعل وتحتل مكان الصدارة بدلا من ارادة الكينونة .

ترتبط رغبة الفعل بقوة الارادة وديناميتها . ويتلخص الموقف بالنسبة لجينيه في أنه يريد ما أراده الغير له ، وفي أنه يقبل راضيا بل ومغتبطا المصير الذي حدد له . بعبارة أخرى ، على جينيه ان يريد الشر لأنه جوهره واقعه ، وحرى به كذلك أن ينزع الى « الكمال » في الشر لأنه كلما أفلح في بث المزيد من الهول والاستنكار حواليه اقترب من جوهره الشرير وطبيعته البغيضة . بل وجدير به ، إمعانا في الحرص والتأكد ، أن يسبق هذه الطبيعة وأن يعطيها الفرصة كاملة لتحقق نفسها في أتم صورها . على هذا النحو ، سوف تقوده هذه الطبيعة الشريرة الى ارادة الشر من أجل الشر ، والى التهالك على الجريمة والتبجح بارتكابها بطريقة تكاد تبلغ حد التهكم والاستهزاء . ولقد عبر الكاتب عن هذه المعاني جميعا في الصورة التي رسمها للقاتل « بيلورج » قائلا : « ان القاتل شخص يرغمني على احترامه ، لا لأنه مر بتجربة نادرة ، ولكن لكونه ينتصب فجأة في صورة اله على عرش ، وان كان هذا العرش مصنوعا من ألواح متحركة ، او قائما في الهواء اللازوردي . انني أتحدث ، بالطبع ، عن السفاح الواعي ، بل الساخر المتهكم الذي يأخذ على عاتقه قبض الأرواح من غير أن يستند الى أية سلطة من أي نوع كانت . فالجندي الذي يقتل لا يتحمل مسئولية ما ، ولا المجنون او الغيور أو الشخص المتأكد من الحصول على الغفران . أما الرجل الموصوم الذي يقف متردداً لحظة قبل أن يلقي بنفسه ، مثل مكتشف غريب ، في قرار بئر ، موثق الرجلين في قفزة تكاد تثير الضحك من فرط جرأتها ، فعلى العكس من ذلك .. » [١٥] ولكن ، في نهاية المطاف ، ماذا يريد جينيه بهذا المثل الزائف المضلل ، وما هي المعاني التي يريد أن يضمنها هذا الحكم اللاخلقي ؟ انه يريد فقط أن يؤكد مسئوليته أمام العالم ، وأن يثبت حرية اختياره لمصيره في مجتمع الجريمة والمجرمين . ومع ذلك ، كيف يريد انسان مصيره وقدره وهما نقيض الحرية والاختيار ؟ وكيف يتصرف وفقا لذلك من غير أن يؤكد ذاته كموضوع ومن غير أن يفرغ أفعاله من مضامينها ويحولها الى مجموعة من الحركات النمطية والاشارات الثابتة ؟

●●●

حينما يلقي بجينيه في غياهب السجن ، نراه موزعا بين عالمين ، عالم الطباع والتقاليد البرجوازية التي راح ضحيتها ، وعالم عتاة المجرمين والأشرار الذين يحقرون من شأنه ويستأثرون باعجابه في الوقت نفسه . ولما كان جينيه عاجزا عن الاستئثار بحبهم وصداقتهم ، نراه يشرع في حبهم من جانبه وفي القيام بدور المرأة العاشقة المعذبة . الا أن جينيه لا يبحث ، في الواقع ، هنا عن تبادل الحب والهيام وانما يسعى ، من خلال هذا الموقف المهين ، الى الاستمتاع بذاته ومطابقة كيانه عبر الآخر . يقول سارتر في ذلك : « ان الحب طقس سحري يسلب

(١٥) Jean Genet, Notre—Dame—des—Fleurs, op.cit., p.63

فيه العاشق كيان المعشوق ويمتزج به . » (١٦) وليس من شك في أن الآخر ، الذي يلعب دور الوساطة بالنسبة لجينيه ، ليس الا صورته نفسها وقد تجسدت في هيئة رجل شرير قوي يمثل الشر ويجسده بين الناس . ان « الآخر » يتمثل هنا في صورة المجرم الأسطوري الذي يعد بمثابة تمجيد وتعظيم للقوى اللا ـ اجتماعية ، وبما أنه يقوم بدور الوسيط للشر على هذه الأرض ، فانه يسمح لكاتبنا بالاتصال من خلاله بجوهر الشر ومصدره الاول ، فالآخر ، الذي يحمل علامات دالة وسمات مميزة تكرس اختياره من قبل آلهة الشر ، يجسد هذا الجوهر أفضل تجسيد وأصدقه ، وان ضميره ليبدو لنا من جراء ذلك ، معتما كثيفا فهو وحش كامل أو ، ان أردت ، تمثال من الرخام البارد الذي لا يعرف عاطفة أو شعورا .

ان هذا المجرم « المثالي » الذي يحث الاقدار من لحودها ويبث فيها من طاقاته المتجددة الجياشة روح الحياة ليس في واقع الأمر الا صورة معكوسة للحرية الايجابية البناءة وان كان يمثل ، بالنسبة لجينيه ، قمة الحرية في عالم الشر والسلبية . أضف الى ذلك أن هذه الحرية التي ترتبط بالأقدار هي أقرب الى الرمز منها الى الحركة الفعلية أو العمل المؤثر ، لأنها تقرر واقعا وتمثل اختيارا مسبقا ، من ثم تكتسب أفعال المجرم المثالي ، في نظر جينيه ، صفة جمالية ومسحة من الشاعرية الخطيرة التي تشبه في فعلها أثر الخمر على شارب غض الاهاب . يقول جينيه في رواية « معجزة الوردة » : « ان جرائم « هركامون » ـ قتل البنت الصغيرة سابقا وقتل الحارس مؤخرا ـ سوف تبدو أفعالا غبية . الا أن بعض الزلات اللسانية التي تظهر فجأة في الجملة تلقي الضوء على كوامن نفوسنا . اذ أن الكلمة المفاجئة سرعان ما تصبح أداة يتدفق منها الشعر وتعبق بها الجملة . ان هذه الكلمات تشكل خطرا على الفهم العملي للخطاب . وهكذا في الحياة بعض الفعال . فالأخطاء أحيانا ـ وهي فعال ـ تفجر الشعر . الا أن جمال هذه الفعال لا يقلل من خطورتها . انه من الصعب علي ، بل ولا يليق بي أن أعرض هنا حالة « هركامون » العقلية . فأنا شاعر أمام جرائمه ولا أستطيع أن أقول الا شيئا واحدا ، وهو أن جرائمه تبث من الروائح الزكية ما يعطر سيرته وذكراه واقامته هنا الى أخريات أيامنا . » (١٧) ان المجرم ، الذي يبرز في هذا الاطار المثالي قريب الصلة ، في نظر سارتر ، بشخصية القديس اذ أن كليهما يتهالك على الموت : المجرم باندفاعه نحو الجريمة والقديس بتكالبه على التضحية . وفي كلتا الحالتين يكرس الموت قدرا : فالموت ، هذه النهاية الحتمية للبطل المأسوي ولكل حادث جلل ، يحول المجرم ، كما يحول القديس ، الى شيء نادر ، ويحيطه بهالة من الاجلال والوقار والهيبة .

ولما كانت هذه الصورة المثالية للمجرم هي التي تستحوذ على اعجاب جينيه وتقديره ، كان لزاما على هذا المجرم « المثالي » ان يحتفظ تجاه صاحبنا بكثير من الكبرياء وعدم الاكتراث حتى لا تضيع مهابته وحتى لا تلقي

---

(١٦) Jean—Paul Sartre, Saint Genet, op.cit., p.84

(١٧) Jean Genet, Miracle de la Rose, op.cit., p.256

الالفة بعض الظلال على قوته وجبروته . لذلك نراه يكتسب صفات الرجولة والفحولة جميعا ومنها القوة الجنسية الخارقة . الا أن هذا ليس معناه أن جينيه ينشد في علاقات الشذوذ والانحراف التي يقيمها مع هذا المجرم الضخم المفخم ضربا من المتعة أو لونا من اللذة الحسية الملتوية . على العكس من ذلك ، انه يبحث عن الآلام والعذاب : عذاب الجسد والنفس معا . يقول جينيه معبرا عن أحاسيس بعض أبطاله في هذا الصدد : « **ان كولا قروا وغيقين ، المعروفين بذوقهما المرهف ، مضطران دائما الى حب ما يبغضان ، وهذا ما يشكل قدسيتهما بعض الشيء، لأنه لون التضحية بالذات .** »[١٨] ان هذا الالم ينتهي بموت الذات وفنائها الذي يوافق في واقع الأمر ، نقطة الاشباع عند الآخر . الا أن الموت المرجو ـ موت الرغبة بتحقيق اللذة ـ لا يتم ويبقى العاشق على وله وشبقه : فالآخر ، أي المعشوق ، موضع رغبة ابدا متجددة ، لأنها لا تكاد تتحقق فتذوي الا وتولد وتترعرع من جديد . الأمر الذي يحيط المعشوق بهالة من المثالية البعيدة ويجعل منه مصدرا لليأس والأمل على السواء . ان المعشوق ، أو الآخر ، يصبح مصدرا للأمل بالقدر الذي يخيل فيه للعاشق أنه سيعثر على ذاته في الاتحاد معه ، ومصدار لليأس بالقدر الذي لا يمكن فيه لأية مساواة أو مطابقة أن تتحقق بين العاشق والمعشوق .[١٩]

•••

ان عالم السجون يشهد بروز فئتين من المجرمين : فئة الجبابرة العتاة وفئة الضعفاء الاذلاء . تضم الفئة الاولى المجرمين الحقيقيين ذوي القلوب القاسية والطباع الفظة الغليظة الذين يتميزون ، في نظر المستضعفين أمثال جينيه ، بالتفوق الطبيعي والقوة الواضحة الفذة ، وهي صفات تدل عليها سمات ملموسة وعلامات بارزة . الا أن هؤلاء المجرمين لا يبرزون بقوتهم الجسدية والعضلية فحسب ، وبألوان من القوة « المعنوية » التي يكتشفها الكاتب الولهان في قدرتهم الخارقة على تحمل الصعاب والمشقات وفي ثقتهم البالغة بأنفسهم ، وأحيانا ـ وهنا تكمن قمة المفارقة ـ في خياناتهم لاعز أصدقائهم . ويشير جينيه الى هذه السمة الخبيثة على لسان احدى شخصياته فيقول : « **قد يحدث أننا نمل موقف الخارج على القانون مع ما يتسم به من بطولة وتوتر فننضم الى جانب الشرطة حتى نلحق بالانسانية السلبية .** »[٢٠]

أما الفئة الثانية ، فهي تضم المستضعفين وصغار المجرمين الذين يتميزون بالليونة والرخاوة . ولقد وافقت هذه الصفاة « الأنثوية » مرحلة المراهقة عند جينيه وهي المرحلة التي كان يخضع فيها لسيطرة عتاة المجرمين . ويقرن سارتر بين خضوع الضعفاء للأقوياء في ظل هذه الظروف بولاء التابع لسيده في النظام الاقطاعي . الا أن هذا الولاء لا يخلو ، مع ذلك ، من المرارة والغصة لارتباطه ارتباطا وثيقا بحالة السيد : فهو يقوى بقوته وجبنه ، ويخبو

(١٨) Jean Genet, Notre—Dame—des—Fleurs , op.cit., p.92.

(١٩) Jean—Paul Sartre, Saint Genet, op.cit., p.112.

(٢٠) Jean Genet, Notte—dame—des—Fleurs, op.cit., p. 34

بفتوره وارتخائه . وغالبا ما ينتهي هذا الاحساس ، في تأرجحه بين الاعجاب الشديد والانسحاق أمام القوة ومن الغيظ الشديد والحقد المتأجج إثر فتورها ، الى نوع من العطف والحنان الذي يغمر العاشق ويتيح له تخطي حالة الاحباط وخيبة الأمل التي مني بها . فالانسان ، كما يقول سارتر ، مهما بلغ من الجمال والقوة أو من الفظاعة والبشاعة ، لا يمكنه أن يتحرر نهائيا من اسار الآخرين .[٢١]

واذا كان التقاء الذات بماهيتها عبر الآخر أو احياء النفس بالفناء فيه تعد من الامور الصعبة أو المستحيلة ، فان هذه الاستحالة عينها هي التي تحرر « جينيه » من أوهامه ، وهي التي ترده في عنف وخشونة الى وحدته الاولى ، ومن ثم يبرز شقاء الكاتب ، من جديد ، الى السطح : فما العمل ؟ وأي طريق يسلك ؟ انه سوف يسعى الى تبديل « شاهده » كما يذهب سارتر . في البداية كان جينيه يريد ادراك ذاته بطريقة موضوعية عبر الآخرين ثم العثور على هويته وطبيعته في نظرتهم اليه ، وأخيرا التوحد بالصورة التي يرسمونها له . أما الآن ، فهو يود أن يكون قديسا وشهيدا ، أي « موضوعا أمام شاهد مطلق » كما يقول سارتر . والشاهد المطلق ، هو الله سبحانه . الا أن الألوهية تمثل هنا ، بالنسبة لجينيه ، نوعا من الحلول الخارقة أو ضربا من المعجزات التي قدرها ان تنقذه من عالم الانسانية البغيض . على هذا النحو ، ترتسم صورة جينيه الجديدة في هيئة انسان معذب يلاحقه مجتمع ظالم بكل ألوان القهر والاستعباد . واذا كان الله قد كتب عليه العذاب والشقاء في هذه الدنيا ، فلأنه يبتليه في جسده ونفسه حتى يصطفيه ويطهره ويرفعه الى مرتبة القديسين .[٢٢]

ان هذا التحول من الاجرام الى القدسية يبرز لنا الطابع الجدلي لاغتراب جينيه . فنحن نراه ، في البداية ، يبحث عن الفناء في الآخر أملا في العثور على ذاته وجوهره الأصيل من خلال تجربة الحب . الا أن الحب الانقطاعي الذي يكرسه جينيه للآخر ينتهي بسلب هذا الأخير كل احساس وشعور ، فالآخر لا يستأثر بالحب والتقدير الا بالقدر الذي يعلم فيه جينيه علم اليقين أن حبه عطاء خالص وولاؤه بذل وتضحية بلا مقابل . ومن ثم يتحرر جينيه لأن جنوحه الى التفاني ونزوعه الى العبودية يمحض ارادته من الامور التي تجعل من الآخر أداة طيعة ومعبرا سهلا للوصول الى غايته . باختصار ، ان الارادة التي كانت تجعل من جينيه موضوعا سوف تحوله ، من الآن فصاعدا ، الى ذات والآخر الى موضوع ، وسوف يتمخض عن ذلك حصول جينيه على حريته التي كانت تختفي ، في قرارها ، رغبته في الوصول الى الكينونة وسكونها المطمئن المريح . بيد أن هذه الحرية المستردة سرعان ما تصبح عبئا ومصدرا للقلق . لذلك يندفع جينيه نحو حتمية أخرى : انه سوف يصبح واحدا من شهداء الانسانية أو قديسا من القديسين الذين اصطفاهم الله وقربهم اليه . الا أن هذا المخرج الجديد ، الذي يقود الى عالم

(٢١) Jean—Paul Sartre, Saint Genet, op.cit., p. 129
(٢٢) نفس المصدر ، ص ١٣٢ ـ ١٤٠ .

الكينونة . سوف ينتهي للأسف الى الفشل اذ أن أي شعور لا يمكنه أن يطابق تماما مع نفسه والا فقد طابعه كشعور . ماذا تبقى اذن ؟ لم يبق الا طريق الفعل .

ان الفعل يمثل اختيارا لارادة جينيه والزاما لحريته . كما يعبر ، من جهة أخرى ، عن الجانب الديناميي لشعوره . الا أن ممارسة الشر تقود ، مع ذلك ، الى اللاوجود [٢٣] . لأن الشر لا يمكن أن يكون في هذا المقام الا نوعا من الحرية المغتربة . **فالشر هو تقرير الآخر وهو الصفة التي يطلقها رجل الخير على فعل المجرم . لذلك لا يمكن** للشر أن يصل الى مرتبة الايجاب أو الى استقرار الكينونة . لأنه نقيض الخير على الدوام . ان الخير ، مهما فعل جينيه ، يبقى الأساس والبداية . ويقول سارتر في هذا الصدد : « **أكبر الشرور هو أن تعرف الخير بوضوح وأن تولد طيبا مثل أي مخلوق بشري ثم ترفض هذا النور وتنغمس عمدا في الظلمات** . » [٢٤] لذلك جرى العرف على أن الشرير الحقيقي هو الذي يرتكب الشر لينقض الخير . أما اذا ارتكب الشر تلذذا به أو بدافع العاطفة الخالصة فهو لا يعد شريرا وانما رجل مريض أو معتوه خطير .

ان ارادة الشر عند جينيه هي ارادة العذاب ورغبة في تجاوز الأهوال التي يثيرها بالانغماس فيه . يقول الكاتب : « **لكي تفلت من الهول ، عليك ، كما قلنا ، ان تنغمس** فيه حتى العينين . » [٢٥] ولاشك أن هذا الانغماس الارادي في الشر يعطي جينيه احساسا بالحرية . لأنه اذا كان الخير هو الأساس والقاعدة الموضوعية العامة ، فان الشر يصبح الانحراف والعلامة المميزة للحرية الفردية . ان الشر هو غواية الحرية ، كما يذهب سارتر بحق . غير أن الشر ، في الواقع ، لا يتجاوز نطاق الحرية الزائفة التي لا تولد الا سرابا وأوهاما . يرتبط الشر هنا اذن بعالم الخيال ، ومن ثم تقوم الحرية الفردية ، التي تتحقق من خلال الشر ، برد جينيه الى وحدته الاولى والى الفشل مرة أخرى . الا أن الفشل في عالم الفعل والواقع غير الفشل في عالم الوهم والخيال ، ومن ثم كان ابدال الهدم الفعلي للوجود بلون من الهدم الخيالي طريقا من طرق الوصول الى الفن وتصورا جماليا معينا للوجود ، مهما كان تقديرنا لهذا التصور وحكمنا عليه . يقول سارتر : « **لقد كان جينيه مولعا بالجماليات لمدة عشر سنوات ، ولم يكن الجمال يمثل ، بالنسبة له ، في البداية غير حلم حقود بالدمار الشامل** . » [٢٦] الا أن جينيه كان يريد

---

(٢٣) Jaen—paul Sartre, L'etre et le Neant. Essai D'ontologie phenomenologique. Paris, Gallimard, 1943, p. 50

يقول سارتر : « اللاوجود ليس عكس الوجود وانما ما يناقضه . الامر الذي يتضمن التبعية المنطقية للعدم بالنسبة للوجود ، لانه الوجود موضوعا ثم منفيا » انظر المرجع المذكور ، ص ٥٠

(٢٤) Jean—paul Sartre, Saint Genet, op.cit., p.149

(٢٥) Jean Genet, Notre—Dame—des—Fleurs, p.61.

(٢٦) Jean—Paul Sartre, Saint Genet, op.cit., p.155

قبل الوصول الى هذه المرحلة الجمالية ، بلوغ مرحلة الشر المطلق المناقض للخير المطلق ، وهي مرحلة لا يستطيع بلوغها انسان الا بارتكاب الكبائر من المعصيات .

حينما يفقد جينيه ايمانه تنفصم عراه بكل قاعدة دينية ، وتضيع كل امكانية له في التضرع أو الارتقاء الى السماء ، من ثم نراه منغلقا على نفسه ، متخذا اياها المصدر الأساسي للخير والشر ، الأمر الذي يقيم فعل الشر لديه على أسس واضحة ويربطه بأسباب وبواعث ارادية ومقبولة . ان جينيه المسكين يريد ايذاء نفسه عن طريق ايذاء الغير ، ويبحث في الواقع ، عن لذة احتضار ذاته عبر موت الآخرين . الا أن هذه الطريق الملتوية لا تقود ، هي الأخرى ، الى الشر المطلق ، لأنها محكومة ، في الحقيقة ، بنية الفعل . ولما كانت هذه النية تدفع كاتبنا ، كما يذهب سارتر ، الى الذلة والمهانة ، فهي لا تؤكد ذاته كحقيقة مستقلة وانما كلون من نفاية مجتمع مكرس للخير . ما العمل اذن ؟ وكيف يمكن الوصول الى الشر المطلق ؟

هنا يبرز احتمال جديد : ألا وهو تحقيق الشر عن طريق الخيانة . يقول سارتر : « **لقد اكتشف جينيه الشر المباشر والمأسوي ألا وهو الجريمة** . لذلك **لن يكون مجرما قط** ، انه سيصبح فقط **جرثومة الجريمة واحدى طفيليات الشر القارضة** . ان الخيانة ، بلا شك ، جرم طفيلي ما دامت تقوم على جرم آخر . **انها جريمة من الدرجة الثانية** ، او بعبارة أخرى جريمة انعكاسية ، وهذا هو بالضبط مأرب جينيه . **لقد عقد عزمه : انه سيصير خائنا** . »[٢٧] الا أن الخائن لا يكون كذلك الا بحكم المجتمع ، ومن ثم تحدث الخيانة ، وهي سمة بارزة من سمات المجتمعات المتفككة ، صدعا في ضمير جينيه واحساسه اذ أنها تنقل نظرة الغير الى سريرته معبرة بذلك أصدق تعبير وأبلغه عن الطبيعة المتموضعة المتشيئة لجماعة الأشرار التي لا يمكن أن يقوم بين أعضائها أي ائتلاف أو ارتباط خارج نطاق الشر وعلاقاته السلبية . لقد دفع جينيه دفعا الى سلوك طريق الخيانة بسبب وقدة ذكائه وطبيعته الشاعرية المتقلبة وكلفه بالمتناقضات والمفارقات . الا أنه ، مع ذلك ، سوف يجعل من الخيانة اختيارا حقيقيا ونهاية سامية أو غاية مثلى لفعل الحرية . ان الخيانة ستصبح في حياة جينيه ، كما يقول سارتر : « **دنسا وشرا ، مفارقة لحظة غريبة ومعاناة روحية** . »[٢٨] ان الخيانة دنس ، كما يذهب الفيلسوف ، لأنها تقوض دعائم المجتمع وهو يعد ، في المفهوم الوضعي والبرجوازي ، أساس القدسية ومنبعها . والخيانة كذلك ضرب من الشر لأنها ، في نظر سارتر ، تفجر قوة الكلمة وسحرها في عملية الوشاية . والخيانة مفارقة عجيبة غريبة لأنها تفرق بين الأصدقاء وتقضي على أواصر المحبة ووشائج الزمالة والأخوة وهي ، أخيرا ، لون من المعاناة لأنها تتطلب ، على طول المدى ، مرانا شاقا وصبرا وخبرة عميقة بالضعة والانحطاط .

---

(٢٧) نفس المصدر ، ص ١٦٤ .

(٢٨) نفس المصدر السابق ، ص ١٧٢ .

بيد أن امتزاج الحرية أو الارادة بالشر يقود حتماً الى عالم من الوهم والخيال اذ يقول لنا سارتر : « **القضاء على الكينونة هو ردها الى الوهم الخالص . وتحويل الشر الى عجز هو تحويله الى مظهر خداع والبحث عن حياة مستحيلة هو قضاء العمر جريا وراء انتحار وهمي . والتعرف على الذات في صوره السلبية المطلقة هو ادراك بأن محاولة تدميرها في سرائرنا هو تظاهر أمام أنفسنا بأننا المدمرون .** »[٢٩] باختصار . اذا كان فعل الشر يقصد تحقيق جبلة شريرة يعد أمراً مستحيلاً . واذا كانت الخيانة تجعل من الشر وهماً خالصاً . فان ارتكابه ـ نتيجة لذلك ـ لا يمكن أن يتم الا بكثير من المعاناة وعذاب النفس .

نحن على طريق القدسية . لأن الرغبة في الشقاء والبحث عن ترف العذاب المجاني هما في نظر سارتر سمات موقف القديس او الشهيد . أضف الى ذلك أن الاحساس بالقدسية لدى جينيه مرتبط بعملية خرق القوانين والأعراف . وهي العملية التي تتصل في نظر كاتب مثل جورج بطاي بمبدأ السيادة . اذ أن خرق القانون في سبيل الوصول الى وهم السيادة هو نوع من التحدي للمجتمع ووسيلة لاستفزازه ودفعه الى البطش بشخص المتحدي . غير أن هذا الموقف المتناقض لا يزعج جينيه على الاطلاق . فهو الذي يجعل منه بطلاً مريداً وضحيةوشهيداً على السواء .[٣٠]

ان العلاقة التي تربط بين القدسية والسرقة تقوم عند « سارتر » على مفارقة غريبة . فهو يقيمها على مبدأ الاستهلاك او التبديد . فالقديس . كما يذهب الفيلسوف . يضحي بجسده مبرهناً بذلك على تفاهة القيم الانتاجية . والمجرم . بتدميره لخيرات المجتمع وممتلكاته . يعطي الاولوية للاستهلاك على الانتاج . ان القدسية . في هذا الاطار . ظاهرة اجتماعية تنشأ في مجتمع لا يمثل فيه العمل غاية أو قيمة في ذاتها . وانما يشكل نوعاً من « الوساطة » نحو السلع الاستهلاكية . وذلك مرده ان العملية الانتاجية لم تصل بعد في هذه المجتمعات « الاقطاعية » الى مرتبة الأهداف والغايات التي تشكلها بالنسبة للمجتمع الرأسمالي الحديث . ومن ثم ارتبط الاستهلاك في هذه المجتمعات المتخلفة بالصفوة الاجتماعية . وكان احدى ركائزها في التألق والظهور . ويرى سارتر ان القديس أو اللص يمثل كلاهما سلعة من السلع الاستهلاكية التي تروج في هذه المجتمعات فهما مكرسان للدمار كما تكرس النخبة الاقطاعية التي تقوم فيها على مبدأ الهبة والعطاء . وبما أن الكنيسة قد ورثت . في نظر سارتر .

---

(٢٩) نفس المصدر . ص ١٧٦ .

(٣٠) Georges Bataille . La litterature et le mal. Paris . Gallimard (Idees) 1957, p. 204

ان السيادة التي يربطها جورج بطاي بالقدسية تظهر في عملية نقض المحرمات نفسها وتتجلى القدسية في روح التضحية . ويكاد يجعل هذا الكاتب من جينيه رائداً من رواد الصوفية : « ان جينيه يبحث عن القمة حتى ولو لم تجلب له الا الآلام . هو يريد القمة ذاتها . بعيداً عن الراحة التي توفرها له . انه يريدها بحثاً عن قمة سكرى نحو الانحطاط . قمة لا يقل ضياعه فيها عن ضياع الصوفي في نشوته . » ص ٢٠٤ .

روح التضحية والعطاء عن هذا المجتمع الاقطاعي ، فان القديس سيكون ـ لا محالة ـ في تصورها على شاكلة النبيل أو الاقطاعي الذي يدفعه كرمه الزائد الى تبديد أمواله وممتلكاته كما يدفعه ولعه بالمخاطر الى حتفه . ان القديس هنا له ، مثل النبيل ، نزعاته المدمرة ؛ فهو بطل ينكر القيمة المادية لهذا العالم كما يبحث عن تبديد ثرواته والقضاء على كل مظهر من مظاهر الحياة فيه . ويرى الفيلسوف في هذا الموقف الرافض سواء من قبل النبيل أو القديس موقفا سلبيا من حركة الحياة ومسار التاريخ كما يرى فيه تبديدا للثروات التي جمعها الكادحون . ان القديس ، في كل الاحوال ، يقلب القيم رأسا على عقب ؛ فهو يحول الفقر الى غنى والغنى الى فقر والحياة الى موت والموت الى حياة . واذا كان جينيه من القديسين ، فهو لاشك قديس بهذا المعنى .

الا أن ظهور طبقة التجار سوف يغير من طبيعة هذا المجتمع ، لأن الشخصية البرجوازية ، في نظر سارتر ، سوف تجلب معها مثلها الأعلى الذي يتلاءم مع الظروف الموضوعية للمجتمع الجديد . لذلك سوف تحل ، من الآن فصاعدا ، فكرة المهارة الفردية والاستثناء محل فكرة الشمول التي كانت تمثل نتاجا لجدلية الرفض والبذل . وسوف تفرض روح الفردية مفاهيمها في الحياة والوجود ؛ فبدلا من الصعود الى السماء سوف ينزع الفكر الى الهبوط على الأرض ، أي أن الواقعية ستلفظ المثالية . كذلك سوف تسلك المانائة الجديدة نفس الطريق ، أي أنها ستكون موجهة الى الدنيا وليس الى الآخرة . ان المانائة القديمة كانت ، بسبب طبيعتها المثالية ، نفيا للحدود البشرية وبالتالي تأكيدا لحقيقة ثابتة واحدة ألا وهي الأبدية والمطلق ، لذلك كانت تعد الطريق الوحيدة التي تؤدي الى طمأنينة الكينونة وسعادتها المستقرة . اما المانائة الجديدة ، فهي تنفر من العالم المثالي ، وهو الواقع الصادق الوحيد في هذا التصور ، الى فراغ واقعنا على هذه الأرض . بيد أن تدمير الثروات المادية الذي يقوم به جينيه ، على العكس من سلوك البرجوازي الذي يعمل على تراكم هذه الثروات مع تأجيل الاستمتاع بها خاصة خلال فترة الزهد والتقشف التي ربطها ماكس فيبر [٣١] بظهور العقلية البروتستانتية ، هو في واقع الأمر تمجيد للمادة واجلال لها على حساب المفاهيم الشمولية والمبادىء المثالية . الا أن موقف جينيه يظل ، مع ذلك ، غامضا وغريبا ، فهو في نزوعه الى التدمير والتخريب ينتهي بتأكيد نوع من المثالية المعكوسة التي يصل اليها الانسان

---

(٣١) Max Weber, L'ethique protestante et l'esprit du capitalisme. Paris, Plon, 1964, pp. 203—253

ان فترة التقشف والزهد التي يربطها ماكس فيبر بمرحلة تراكم رأس المال ترافق العقلية البروتستانتية ، وخاصة الجناح الكالفيني منها ، وهي العقلية التي ترى في تراكم الثروات علامة من علامات الرضا والاختيار الالهي . على هذا النحو ، يتطلب التراكم تأجيل الاستمتاع الذي يعد نوعا من التبديد ويصبح الزهد هو غياب المتعة . الا أن هذا الزهد يظل ، مع ذلك ، قائما على تقدير المادة واجلالها وان كان ينزعها عن التبديد . والزهد عند جينيه لا يخرج ، في نظر سارتر ، عن هذا الاطار ، فهو وان كان يقوم بتدمير الثروات المادية وجسده على السواء فانما ينطلق في ذلك من مبدأ تقديسه لها .

عن طريق الخطيئة واذلال النفس . الا أن تبديد الثروات وافناء الجسد أمران متساويان في نهاية المطاف . اذ أن تعديم العدم ، وفق المنطق السارتري ، هو تأكيد العكس ، اي الرجوع الى الكينونة والى عالم الايجابية . [٣٢]

ان جينيه يبحث اذن عن افناء ذاته ، او بعبارة أخرى عن تحقيقها كعدم خالص . الا أن هذه الارادة ، التي تقوم على مستوى الفعل والوجود ، تنزلق دائما لديه الى مستوى الكينونة والملاء ، فهو في واقع الأمر يعيش ادراكه أو شعوره على نمط التموضع والشيئية ، ويتجاوز رغبته في أن يمثل الارادة الحرة للشر الى نزوعه نحو تجسيد جوهر الشر نفسه ، وهذا يعد ضربا من الاختيار المستحيل ، لأن الخير وحده يملك المقدرة على الوجود الكثيف الطابق للكينونة . ان هذا الموقف المتأرجح بين الفعل والكينونة يذكر بالخلاف العقائدي او الديني المشهور من أتباع الراهب « مولينا » (Molina) المثل الأعلى لليسوعيين ، وبين أتباع القديس « أوغسطين » (St. Augustin) . ان الأوائل كانوا يؤمنون بنجاة النفس البشرية عن طريق الاعمال الخيرة بينما أتباع القديس « أوغسطين » يعطون الاولوية الى الايمان والى اختيار الله المسبق . ولا شك أن هذا الموقف الأخير يؤدي الى السلبية والى مذهب « السكونية » (Le quietisme) الذي اشتهر به الكاتب الديني الفرنسي « فينلون » (Fenelon) . كما أن الموقف الأول يقود الى نوع من النفاق وروح المساومة ، الأمر الذي دفع كاتبا كبيرا مثل « باسكال » (Pascal) الى نقد اليسوعيين وتجريحهم في القرن السابع عشر . باختصار ، نرى ان جينيه لا يستطيع أن يتخذ موقفا واضحا ، فهو كما يقول سارتر : « اختار الضياع بواسطة الاعمال والايمان على السواء . اما طرافته فتتلخص في رغبته في أن يكون وحدة لا تركيبية لتناقضاته الشخصية . » [٣٣]

●●●

بعد تحديد المشروع او الاختيار الاول وهو بالنسبة لجان جينيه تحويل حكم المجتمع عليه من قدر وقوة ضاغطة من الخارج الى رغبة وارادة ذاتية محضة ، يشرع سارتر في وصف حياة الكاتب الداخلية وتحديد قوالبها الذاتية . ولاشك أن موقف الفيلسوف الوجودي واضح في هذا المجال : فهو لا يقبل أن تكون الأقدار او الظروف الخارجية قوة مؤثرة في ذاتها ، هي في رأيه ، لا تؤثر الا بمقدار ما تقبل ذاتية او ارادة ما أن تخط لنفسها حدودا معينة . لذلك اذا كان جينيه يقبل الظروف الموضوعية التي تدينه وحكم المجتمع الذي موضعه في صورة المخلوق الدنيء ، فهو ـ لاشك ـ يتجاوز ذلك كله على مستوى الخيال ، ومن هنا تتولد براعم العمل الفني .

حينما يلفظ المجتمع والانسانية جينيه ، فانه يلفظها بدوره ، وحينما يحكمان عليه بالتموضع والسلبية

---

(٣٢) Jean — Paul Sartre, Saint Genet, op. cit., pp. 193—215

(٣٣) نفس المصدر ، ص ٢٣٤ .

فانه يستبطن هذا الحكم حتى يكون نابعا من ذاته . ولما كان جينيه لا يشاطر الناس حياتهم ومعيشتهم ، فان مظاهر الحياة لا تتعدى بالنسبة له ، تسلسل الأحداث الاعمى والتصاق الاشياء بالمعاني بطريقة عشوائية . باختصار ، لقد أصبح جينيه وحيدا ، فالاشياء لا تخاطبه ولا تقيم بينها وبينه أية علاقة عملية أو نفعية . ان الأشياء تكتفي بالنظر اليه ، وبرد صورته اليه في مرآة قدره . ولما كان الناس قد حكموا عليه بالصمت ، فانه أصبح من واجبه ألا يتكلم أو يعبر عما يجيش في صدره لأن كل اتصال بينه وبين الغير أضحى مستحيلا . بيد أن جينيه يتكلم ، مع ذلك ، ويكتب . ولكن فعل الكلام او الكتابة يكتسب هنا ـ لاشك ـ معنى جديدا : فهو اذا كان يتكلم فذلك مرده الى أن الكلمات تمثل بالنسبة له وظيفة أخرى غير تلك التي تعارف الناس عليها . ان حياة الكلمات عند جينيه لا تتعدى تراكيبها الصوتية التي تلتقطها الآذان وأشكالها وصورها التي يبرزها عالم الكتابة ، هي بدلا من أن تربط بينه وبين الناس وبدلا من أن تقوي عرى التفاهم والتواصل بينه وبينهم نراها ، على العكس من ذلك ، تضفي على الوجود هالة سحرية وتغلف واقعه المتدني في غلالة من الشاعرية الحالمة . يقول جينيه في هذا المعنى : « كانت الكلمات تسترد معها ، في نهاية الأمر ، جاذبيتها كعلب فارغة من كل شيء ، عدا ما يكتنفها من غموض وأسرار . فالكلمات التي أحكم غلقها والتي أطبقت على أسرارها ، كانت حينا تفتح تتدفق منها المعاني في دفعات وثابة تترك الانسان حائرا . كلمة (philtre) مثلا (شراب المحبة) ، وهي كلمة سحرية ، كانت تقودني الى الفتاة العانس التي تصنع القهوة وتمزج بها الشيكوريا ، وكلمة (filtre) (المصفاة) كانت تعود بي عن طريق رواسب القهوة (هذه حركة جواق) الى السحر . »[٣٤]

ان اللغة تفقد ، على هذا النحو ، مع جينيه ، وظيفتها الاجتماعية ، فهي بدلا من أن تلقي الجسور بينه وبين الآخرين ، وبدلا من أن تقيم علاقات متوازنة بين ذاته وبين التنظيمات الاجتماعية ، كانت تزيد من عمق الهوة التي تفصل بينه وبين المجتمع . واذا كانت اللغة تقوم ، هكذا ، على الفرقة وسوء التفاهم ، فهي ـ لاشك ـ ستصبح وسيلة من وسائل الكذب والرياء . بمساعدة هذا التصور اللغوي ، يقول سارتر ، : « يستطيع جينيه أن يضفي الوجود على العدم وأن يبقى ، باصرار ، في دنيا الظلال أي في عالم الشر . »[٣٥] وليس من شك في أن هذه اللغة ، من جهة أخرى ، لا يمكن أن تكون لغة الناس جميعا . انها لابد أن تكون لغة خاصة . لذلك تعد لغة « الأرجو » الشعبية (L'argot) أفضل لغة تقوم بهذا الدور الهامشي القارض . ان « الارجو » سيكون ، على وجه التحديد ، لغة المجرمين الحقيقيين ، لغة العتاة وليس لغة المستضعفين و« الاناث » . يقول جينيه : « كان للخالات ، في الطابق العلوي ، لغتهن الخاصة . أما الأرجو فكان يستخدمه الرجال . انه لغة الذكور . لقد

---

(٣٤) Jean Genet, Notre—dame—des—Fleurs, op.cit., p. 73

(٣٥) Jean—Paul Sartre, Saint Genet, op.cit., pp.265

كان ـ مثل لغة الرجال عند سكان منطقة الكارايبب (Les caraibes) ـ رمزا جنسيا اضافيا . لقد كان يشبه الالوان الزاهية مثل ريش ذكور الطير وملابس الحرير المزركشة التي يرتديها محاربو القبيلة فقط . لقد كان غرة وعهازات . وكان كل الناس يستطيعون فهمه ، الا أنه لم يكن يتكلمه الا الرجال الذين وهبوا ، منذ يوم ميلادهم ، الاشارات وحركة الارداف والساقين والاذرع والعيون والصدر التي يستطيعون بها أن يتكلموه .. » (٣٦) ان اللغة عند جينيه تكتسب ، بسبب معارضتها للاستعمال العام ، قيمة شاعرية وخيالية عالية ، فهي ، كلغة الاحلام ، تجسد العدم وتضفي على الأوهام كثافة الواقع . وهي ، من جهة أخرى ، مثل الوشم ، تمثل رمزا لانتقاء معكوس . ان الشاعرية البالغة لهذه اللغة تكاد ترتفع بها ، وفقا لتصور جينيه ، الى مرتبة القدسية ، فهو يريد أن يستلهم من خلالها ، عن طريق الوحي والتلقي ، كيان اللغة نفسه وجوهرها المكنون . » (٣٧)

ولئا كان جينيه يبحث عن التموضع في اللغة ، فهو يسعى كذلك الى التموضع والضياع في التاريخ ، فهو في الواقع ، بعد وقوع اللحظة الحاسمة ، لحظة الجريمة ، قد فرغ التاريخ ، الذي يعتبره سارتر مجالا مفتوحا للحرية الخلاقة وللارتجال والابتكار والمخاطرة ، من كل مضامينه . ان التاريخ يصبح ، من خلال تصورات جينيه السلبية ، مجموعة من الاحكام القبلية والحقائق الكلية الكامنة في الوجود . لذلك نرى أن وقائع الحياة وأحداثها لا تغير ، في نظر جينيه ووفقا لأمنياته ، من طبيعته شيئا ولا تمس صفاء جوهره الشرير . ان الاحداث لا تقدم جديدا في نظره ، وانما تكشف النقاب فقط عن ضرورة حدوثها وحتمية صيرورتها ، الأمر الذي يجعل من الحياة مجموعة متكاملة من الاشارات والرموز التي تدعو الى التوقع والتفسير ، وليس الى الفعل والابتكار . الا أن الاشارات والرموز لا يمكنها ـ للأسف ـ الا أن ترد هذا الكاتب المتخبط الى عالم الوهم والخيال . ان الاشارات (Les gestes) ، وهي ـ في تصور سارتر ـ سمات الافعال الخارجية وأشكالها الظاهرة ، تؤدي الى الشر بقدر ما يدفعنا هذا الفن الى اعتبار مادة اللغة من صوت وجرس ونغم غاية في ذاتها . انها لما كانت تستبعد حركة الحياة وجيشانها الخلاق المتفجر تنتهي بالغاء الزمن والتاريخ وبقتل كل روح للابتكار وتفجير المواقف او الظروف الجديدة . الا أنها بردها جينيه الى الشر تسمح له بتجاوز موقفه الفعلي وبتحويل الشر الواقع عليه وبهدد بتدمير حياته الى شر خيالي ، ومن ثم تتفتح أمام الكاتب مجالات جديدة تتيح له التطور من مفهومه النفسي والادبي ، ان صح هذا التعبير ، للشر الى مفهوم جمالي .

ان المرحلة الجمالية تتيح للكاتب تجاوز ما يسميه سارتر « أخلاقيات الشر » التي ثبت فشلها وعجزها عن اكتشاف قيم بناءة وايجابية . وتتميز المرحلة الجديدة بسيطرة أحلام الشر وخيالاته التي تراود جينيه . ولاشك أن

---

(٣٦) Jean Genet, Notre—dame—des—Fleurs, op.cit., p.39

(٣٧) Jean—Paul Sartre, Saint Genet, pp. 262—282

الحلم هو لون من التصور الكاذب أو الوهم ، هو بريق الأشياء أو ظاهرها الخادع المراوغ ، لذلك لا يخرج الشر الذي يرتبط بهذا العالم الوهمي المتحرك عن كونه نفيا لطيبة الوجود وإيجابيته . غير أن ارتباط الشر الوثيق بالعدم والخيال يسمح ، مع ذلك ، لجينيه بتجاوز شقائه الفعلي وعذابه المضني بما أوتي للخيال من قدرة على الغاء الواقع وتحويله الى لون من التمثيل واللعب . وهكذا يستطيع جينيه أن يأمل وأن يصون ماء وجهه وأن يحول « رغبة الفشل » التي كانت تسيطر عليه الى مجد وانتصار » (٣٨)

ان الخيال ، في نظر جان ـ بول سارتر ، طاقة هائلة قادرة على انقاذ البشرية ، فهو في جوهره قوة « تعديم » كافية لانتزاع الانسان من سجن الكينونة وبراثن الواقع المؤلم . ولقد تضوع جينيه في هذا العالم الخيالي الذي يقوم على العدم والاكاذيب وعلى مظاهر الحياة الخادعة ، وأصبح ملكا من ملوك الزيف والتصنع . ويذهب سارتر الى أن حب الزيف والتقليد هو نتاج المجتمع الصناعي الذي تتغلب فيه الصناعة أو اللا ـ طبيعة (L'antiphysis) على كل ما هو أصيل وفطري وأولي . ان الفن الأصيل ينقرض في هذا المجتمع اللا ـ ارستقراطي وتتلاشى معالمه أمام تطور المنتجات الصناعية بسبب غلبة الآلة وقضائها على روح الابتكار الفردية . الا أن جينيه لا يبحث في الصناعة عن كمال التقليد أو عن عبقرية الانسان الذي يحاكي الطبيعة . انه يبحث فيها ، في واقع الأمر ، عن صورة ذاته المصطنعة وكيانه الزائف ، وينشد عالم المظاهر الخادعة والذوق الرديء لأن حريته المجردة الفارغة تتضوع في هذا العالم الخيالي وتدفعه ـ بطريقة جنونية ـ الى اضفاء صفات الملاء والكثافة التي تتميز بها الكينونة على عالم العدم . ان الخيال يقوم هنا بدور النرجسية التي تتيح لجينيه جمع الشتات المتناقضة لشخصيته في وحدة وهمية وتسمح له بالابقاء على ازدواجية نفسيته الجذرية . (٣٩)

الا أنه اذا كان العدم يلعب دور البديل الخيالي أو الوهمي للواقع عند جينيه ، فانه لا يستطيع أن يشبع اشباعا كليا جميع رغباته او تحقيق كل أحلامه . وفي نهاية الأمر ، نرى أن الواقع هو الذي يتبدل ويتحول الى مجموعة زائفة من الاشارات والرموز السحرية الجميلة . لذلك سرعان ما تنتاب الكاتب أحاسيس اليأس وخيبة الأمل حينما تنتهي اللحظات النشوى وتتكشف له حقيقة الواقع المؤلم . يقول جينيه معبرا عن هذا المعنى : « ان **لحظات الانبهار قد انتهت وبدأت أعرف الأشياء بصفاتها العملية ومن ثم صارت أدوات هذا المكان ، بعد أن أذابتها عيوني ، شاحبة هزيلة ، ولم تعد تدلني على السجن ، لأن السجن صار في داخلي وأصبح يتكون من خلايا أنسجتي** » (٤٠) ان هذه المرحلة الخيالية ، التي كانت تسيطر على عقلية جينيه المراهق ، كانت تدفعه الى تحويل تصوره للشر الى مفاهيم جمالية ، غير أن هذه المفاهيم كانت سرعان ما تنهار لأنها لا تشكل مبادىء

---

(٣٨) نفس المصدر ، ص ٣٣١ ـ ٣٣٤ .

(٣٩) نفس المصدر ، ص ٣٤١ .

(٤٠) Jean Genet, Miracle de la rose, op.cit., p. 246

ايجابية أو قيا خلقية ثابتة ، فهي تقوم على العدم وعلى وظائفه السالبة للوجود . ان الجمال الذي ينشده جينيه هو في نهاية الأمر ، كما يقول سارتر : (وجه العدم المروع) [٤١]

يقوم المفهوم الجمالي للشر عند جينيه على مجموعة من الحركات والاشارات التي تعتمد الأناقة وجمال المظهر كأساس لها ، وهو في جوهره ، قوة تحريفية لمعاني الأشياء الدارجة وتشويه متعمد وارادي للسلوك السوي . بعبارة أخرى ، هو ملهاة لا يقصد بها ، في أغلب الظن ، ارضاؤنا او امتاعنا ، ولكن شد انتباهنا ، بل وازعاجنا بتفخيم الوظائف الحيوانية البحتة لدى الانسان . وليس من شك في أن ولع جينيه بالتحدث عن الافرازات والروائح الكريهة معروف ومشهور في الأدب الفرنسي ولا يضاهيه في ذلك الا الماركيز دوساد (sade) في القرن الثامن عشر وانتونان أرتو (Antoninb Artaud) وجورج بطـاي (Georges Bataille) في القـرن العشرين . على هذا النحو ، يتحدد المفهوم الجمالي للشر كلون من النفايات او الترف الذي لا يجدي . الأمر الذي يجعل من الجمال ضربا من المحاكاة « الكاريكاتورية » للوجود ونوعا من التقليد الزائف للحياة .

ان تبخر الطابع الواقعي للأشياء بفعل سحر الكلمات يبلغ غايته القصوى في لغة جينيه الشاعرية ، فالكلمة ، لدى هذا الكاتب ، تكتسب قوة تعبيرية فذة تتيح له تجاوز تناقضات الواقع ومشاكله المعقدة الى عالم خيالي تتطابق فيه الكلمة مع جوهر الأشياء . الا أننا هنا لسنا بصدد اضفاء طابع مثالي على واقع مزر أو السمو بأوضاع متدنية ، على العكس من ذلك ، اننا بصدد نوع من تفريغ الواقع من كثافته المادية حتى يمكن ان يطابق في شفافيته عالم الرغبة والطموحات المكبوتة . لاشك أن الواقع يظل هنا الأساس ، ولكنه واقع مردود الى حده الادنى والى ركيزته الأساسية التي تجعل منه النموذج الأمثل للبؤس الانساني . ومن ثم يصبح هذا الواقع المنحط ، الذي صقل حتى صار « هيكل الوجود المزهر » أو حلم الحقيقة الشاحب البعيد ، قيمة جمالية تؤثر في النفس تدفعها الى التعجب والتأمل . » [٤٢]

ان هذه القيمة ، بالنسبة لجينيه ، هي الشر ، والصيغة الجمالية التي تلائمها هي العبارة الشاعرية ، الا أن هذه العبارة ليست الا كلمات جينيه المختلقة والمنسوبة زورا الى زملائه المساجين : فهؤلاء يرفضونها رفضا تاما ، ويتحرجون منها تحرجا كبيرا لأنها تمجد الجريمة وتفخم الشقاء الذي يعيشون فيه ، ولأنهم لم يفقدوا الأمل في حياة أفضل ولا الحنين الى الخير والحرية . ان هذه القيمة الزائفة تكرس كذلك بؤس الشاعر المحتقر الذي يعرض نفسه للسخرية والاستهزاء . واذا افترضنا أن لهذه الشاعرية الخاصة التي تميز كتابات جينيه وتخلق حولها هذا الجو

---

(٤١) Jaen—Paul Sartre, Saint Genet, p.351

(٤٢) نفس المصدر ، ص ٣٦٥ ـ ٣٧٦ .

العجيب الغريب معنى أو فائدة ما . فمن غير شك ان ذلك يتم بالرغم من ارادة الكاتب وبمقدار ما تتجاوز فيه فرديته وخصوصيته الضيقة الى حقيقة موضوعية عامة . [٤٣]

●●●

يرى سارتر أن الشعر الحديث يشمل نمطين من أنماط توحيد الكون : النمط الاول يقوم على التمدد والتموضع والثاني على الانكماش والتمركز . ويضم النمط الاول رؤى الوجود الخاصة بشاعر مثل رامبو (Rimbaud) وفيلسوف مثل نيتشه (Nietzsche) ، وهي عبارة عن تصور انفجاري أو تمددي للوجود . أما الرؤية الانكماشية فتضم نظرات بعض كبار الشعراء من أمثال ملارميه (Mallarme) وبودلير (Baudelaire) وجينيه نفسه . وهي عبارة عن خيال ضاغط ومحدد لبرانية الوجود وظاهره ولون من التمركز او التكثيف حول قطب أو محور . وجينيه بالذات يتصور العالم على شكل دائرة يشكل هو مركزها أو محورها الأساسي الثابت . ويعتقد جان ـ بول سارتر أن هذا التصور الاخير يطابق رؤية اجتماعية للعالم هي رؤية الطبقة الارستقراطية التي تعتبر نفسها تجسيدا لمبدأ الطهارة والتميز ، ورؤية فلسفية للوجود تقوم على فكرة الجوهر ومبدأ الفكرة او المفهوم (concept) . وسوف تحل محل هذه الرؤية في المجتمع الصناعي رؤية فلسفية جديدة تقوم على مبدأ الحكم والتعقل (jugement) . ونحن هنا ، وفقا لسارتر ، بصدد الانتقال من الفكر التأملي المجرد الى الفكر الاستقرائي التجريبي الذي يتلاءم مع رؤية الوجود الواقعية الخاصة بالطبقة البرجوازية . [٤٤]

في ظل هذا الفكر التأملي أو الميتافيزيقي ، يفقد الوجود الخارجي كثافته الواقعية ويصبح تجسيدا خالصا وبسيطا لفكرة مسبقة أو تحقيقا لمبدأ اولي وأساسي . لذلك لا تشكل الأحداث بالنسبة لهذا الفكر أي جديد ولا تمثل أي مخاطرة اذ أن كل شيء معروف ومحدد من قبل . ومن ثم يصبح الفكر او العيش في هذا الاطار تحقيقا لخطة مرسومة في صورة مجموعة من الحركات والاشارات الثابتة والمعروفة سلفا . الا أن الفكر المسبق لدى جينيه لا يخرج ، مع ذلك ، عن ذاته الخاصة ، فهو يعود دائما الى مركز الدائرة التي خطها حول نفسه . ويقول سارتر في ذلك : « **لقد كتب جينيه ، في البداية ، ليؤكد وحدته ، ويحقق كفايته الذاتية . والكتابة نفسها هي التي دفعته ، بمشاكلها ، لا شعوريا الى البحث عن القراء . وهكذا تحول هذا الانسان المتمركز على ذاته ، بفعل الكلمات وثغراتها الى كاتب . الا أن فنه سيتأثر دائما بمصادره وسوف يظل الاتصال الذي يعرضه علينا من نمط فريد جدا .** » [٤٥]

ان الكتابة لدى جينيه ترادف ارتكاب « **جريمة قتل** » في حلم من أحلامه . وتتلخص في اضفاء مسحة من

---

(٤٣) نفس المصدر ، ص ٣٩٩ ـ ٤٠١ .

(٤٤) نفس المصدر ، ص ٤٣٠ ـ ٤٣٦ .

(٤٥) نفس المصدر ، ص ٤٤٦ .

الجمال على عالم الجريمة ، ومن ثم كان هدف الشعر الخطير الخبيث الذي يبثه الكاتب في ثنايا مؤلفه غوايتنا وتضليلنا . ان هذا الشعر لون من الغواية الشيطانية التي تهدف الى تحبيب الشر الى نفوسنا بعد تقديمه في اجمل مظهر وأحلى صورة ، وهو كذلك مشروع خداع كبير وعملية تزييف واغتراب هائلة : فجينيه ينشد بشعره ضياعنا ودفعنا الى هاوية العدم والوهم والضلال معتقدا بذلك أنه ينتقم لنفسه من رجال الخير وأنه يتحرر من الشر الذي يقضي عليه المجتمع الرأسمالي بالبقاء فيه . الكتابة لديه اذن ليست مجرد غواية وتضليل ، انما هي أيضا ، وفقا لمذهب سارتر في الوجود ، مشروع تحرير عن طريق الصاق جانب من الاغتراب والضياع الذي يعاني منها الكاتب بالآخرين . »[٤٦]

●●●

ليس من شك في أن مؤلفات جان جينيه كان يمكن أن تعرض بطريقة أخرى أو على ضوء منهج آخر ، غير المنهج الوجودي وما يعتمد عليه من تصورات ذاتية . كان يمكن أن تقدم وفقا للمنهج البنيوي الذي يقوم على التصنيف واستنباط المبادىء الصورية العامة التي تحكم تفاصيل العمل الفني وموضوعاته بدلا من اعتماد مبدأ المشروع التاريخي الذي يتحقق ، في نظر سارتر ، عبر الزمان . ولقد قام بعض الكتاب فعلا بدراسات عن جان جينيه . وأريد أن أضرب مثلا بدراسة جورج بطاي[٤٧] التي يحاول فيها نقد محاولة سارتر وعرض أفكار جينيه وفقا لمبدأ نقض المحرمات (transgression) الذي يشكل أساس فكره . الا أن هذه المحاولة ، بالرغم من طرافتها ، لا تقدم أعمال جان جينيه بطريقة متكاملة أو متناسقة . وفي الواقع ، ان تفسير جان ـ بول سارتر لجينيه ، كما سبق أن قلنا في بداية هذه الدراسة ، ليس مجرد محاولة في النقد الادبي او الفلسفي ، انما هو اسهام فكري واضافة جادة الى الاعمال الفلسفية او المباحث النظرية للمؤلف ، وحسبنا الاشارة هنا الى واقعة معبرة وهي أن سارتر كان في الوقت الذي يعالج فيه كتابه عن جان جينيه ، يصوغ المبادىء الأساسية والخطوط العريضة لمسرحيته الشهيرة « الشيطان والله » (١٩٥١) . وسوف نقوم الآن بدراسة هذه المبادىء الفلسفية التي تحكم منهجه في النقد .

يقول سارتر في سياق كتابه عن جينيه بأنه يحاول في هذه الدراسة أن « يبرز حدود التفسير النفساني والشرح الماركسي وامكانية الحرية وحدها في اظهار شخصية ما في شموليتها ، وأن يظهر هذه الحرية في صراعها مع القدر ، وهي تبدو في البداية مسحوقة أمام الأقدار ، ولكنها ترتد عليها بعد ذلك لتهضمها رويدا رويدا ، وأن يدلل على أن العبقرية ليست هبة ، ولكنها المخرج الذي يبتكره الانسان في حالات

---

(٤٦) نفس المصدر ، ص ٤٦٦ ـ ٥٠٦ .

(٤٧) Georges Bataille, Jean Genet , in La litterature et le mal, op.cit., pp 204 — 242

اليأس ، وأن يعثر على الاختيار الذي يقوم به الكاتب لما يكون شخصيته وحياته ومعنى وجوده ، وذلك حتى في السمات الصورية لأسلوبه وانشائه ، وحتى في تركيب صوره وخصوصية ذوقه ، وأن يسرد ، بالتفصيل ، تاريخا لتحرره . » [٤٨]

ان الذي يرفضه سارتر في منهج التحليل النفساني هو اسناد دور العلة الحتمية الى اللاشعور في عملية انتاج المؤلف الادبي أو الفني . فاللاشعور ، في نظر الفيلسوف الوجودي ، لا يمثل بالنسبة للحياة النفسية الا اطارا لا عقلانيا وأعمى لضرورات عضوية يجدر استبعادها حتى لا تحجب العوامل الخلاقة والجانب الارادي في « المشروع » المؤثر أو في الاختيار الاول الذي يوجد خلف أي عمل فني . الا أن سارتر لا يذهب الى درجة رفض كل تأثير للقوى الحتمية او الموجهة ، لأنه حينما يعطي الاولوية للوجود على الشعور يعترف حتما ببعض المعطيات التي يتشكل على ضوئها هذا الأخير ، وتكون بالنسبة له بمثابة مرحلة سابقة على ادراك ذاته ؛ (Le prereflexif) . وهذه المرحلة تشكل بالنسبة للشعور اطارا أو أفقا يتيح له ، من خلال العمل الفني أو أي نوع من الممارسة ، أن يتخطى ذاتيته المحضة ليبلغ ، ان صح هذا القول ، أبعاده الموضعية . ولكن الشعور يظل ، مع ذلك ، اساسيا في الفكر السارتري ، الأمر الذي يجعل من الذات (Le sujet) . أحد المحاور الجوهرية ان لم يكن المحور الاول لهذه الفلسفة . وهذا المنحى ، كما نعلم ، هو ما ترفضه كل المدارس البنائية المعاصرة سواء ما كان منها يستلهم المناهج اللغوية والفونولوجية مثل كلود ـ ليفي ستروس (Claude — Levi Strauss) صاحب الانثربولوجيا البنائية ، أو ما كان منها ينبثق من مفهوم تاريخي أو توليدي مثل بنائية لوسيان جولدمان [٤٩] أو مدرسة « أركيولوجيا المعرفة » لميشيل فوكو [٥٠] (M. Foucault) وغيرها .

على كل حال ، فأن مفهوم الذاتية هذا يتطلب بعض الايضاحات ، لانه لم يكن موجودا في الفلسفة الاوربية قبل ظهور ديكارت صاحب المطابقة بين الفكر والوجود (cogito ergo sum) . ولا شك أن غياب الذات هو غياب للشعور وما سوف يرتبط بهذا الاخير من مفاهيم خلقية كما تدل على ذلك العبارة الفرنسية (conscience) التي نترجمها على المستوى المعرفي أو الادراكي شعورا ولكنها تطلق في معناها الشائع والأعم

---

(٤٨) Jean—paul Sartre , Saint Genet, p. 536

(٤٩) لوسيان جولدمان ، تلميذ جورج لوكاتش ، ومؤسس منهج البنائية التوليدية في دراسة الادب والفلسفة ، ومشهور بدراسات هامة في سوسيولوجيا الادب والفكر ولقد عرف منهجه في كتاب :

Lucien Goldmann, Pour une sociologie du roman. Paris.

Gallimard, (Idees) , 1964, pp. 337 — 372

(٥٠) راجع أول كتاب صدر بالعربية عن ميشيل فوكو وهو للزميل الفاضل د . عبد الوهاب جعفر : البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكو ـ دار المعارف ١٩٧٨ .

على مفهوم الضمير . لهذا السبب كانت فكرة الخطيئة تكاد تكون مجهولة أو لا تتجاوز فكرة الخطأ كما كان قد ألقى أسسها الفكر السقراطي في علاقتها بالصواب . من ثم لم تكن الخطيئة ، على المستوى الاخلاقي ، وثيقة العلاقة بالعقل أو بالارادة ، وكانت أقرب ، في أغلب الأحيان ، في الفكر القدري القديم ، الى القوى الغامضة العمياء التي تقترب فيها حرية الانسان وتسيطر عليها ظلمات الشر . ولا شك أن تأثير هذا التصور على فكرة الخطيئة في المسيحية كان هو الأساس في انقسام الضمير المسيحي حول هذه المسألة الى خطين متنافرين . هل الخطيئة تعد عملا اراديا أو عملا جبريا ؟ ومن الواضح أن الفكر الديني المسيحي الاكثر تركيزا على الجوانب النفسية للانسان وأبعدها عن المظاهر والمراسيم الخارجية التي تخاطب الحواس اكثر من مخاطبتها للوجدان ، ونقصد به التيار الاوغسطيني والتيار البروتستانتي قد استقطبته فكرة الخطيئة « المسبقة » حيث لا حول ولا قوة لعقل الانسان او ارادته الا بمعاونة بركة الرب الفعالة . وليس من شك في أن هذا التيار ، تماما مثل التيار القدري القديم ، كان له أثر ضخم في محو كل علاقة بين الشر والمسئولية وذلك حتى ظهور الاخلاقيات الكلاسيكية التي تحتل فيها المسئولية ، مع ظهور الشعور والذاتية ، مكانة رئيسية . نريد أن نقول : « ان غياب **هذه العلاقة يرجع أساسا الى غياب الذاتية التي** لا يمكن ان تظهر الى حيز الوجود الا متصلة **بظهور مفهوم الشعور . ولاشك ان غياب هذه العلاقة ،** هو من جهة أخرى ، **نقص أساسي** يكون الفجوة التي **تفصل بين ما يسميه الكاتب جان ـ ماري بنوا** [٥١] اللامعرفة عند أوديب او دفعة الموت اللاشعورية (قتل لايوس) **وبين الزنا بالمحارم (رغبة الاتصال الجنسي** بجوكاست) . وسوف تشكل هذه الفجوة ، وفقا لهذا **المؤلف ، مسافة سالبة بين حدثين ، ويمكن أن نضيف** بين قطبي الرغبة أي بين دفعة الحياة (Eros) وبين دفعة الموت (Thanatos) . وسوف تقوم فلسفة الذاتية التي تبدأ مع ديكارت وتنتهي مع سارتر ، بسد هذه الفجوة بطريقة سطحية ، الا أن اللاشعور الفرويدي سوف يبلورها من جديد مفسحا بذلك المجال لظهور المناهج النفسانية المتعددة والمهتمة بتفسير مظاهر الاختلال والفعال الرمزية التي تحكم بنية اللاشعور القائمة على مبدأ « **الغياب ـ الحضور** » . [٥٢]

---

(٥١) Jean—Marie Benoist, La revolution structurale, Paris, Grasset, 1975, pp. 215 — 218

(٥٢) نفس المصدر ، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٨ .

يلاحظ المؤلف وجود ثلاثة اختلالات (decalages) . الاختلال الاول بين الأنا والتصور في مرحلة المرآة عند جاك لاكان ، وهو يعكس الصراع الفطري بين الرغبة ودفعة الموت وسوف يعالج بتجربة تقوم على لغة بنائي ورمزي . الاختلال الثاني يقع بين الأنا والتصور من خلال البنية الزمنية للارجاء عند جاك دريدا على أساس أن عملية الارجاء تسمح هنا بتجاوز الحاضر ، وهو الزمان الاول للرغبة ، وكسب المستقبل . أما الاختلال الاخير ، فهو أساس العملية الرمزية أو اللغة عامة ، لأن أي لغة تعتمد في قيامها على وظيفتين اساسيتين وهما الاستعارة (Metaphore) والكناية (metonymie)

غير أننا نرى ، مع ذلك ، أن مسألة الذات لابد أن توضع في اطارها التاريخي حتى تفهم حق فهمها . **فالذات الديكارتية ، التي تؤسس شعورا بالوضوح والثقافة حيث يتطابق الوجود مع الفكر بلا غموض ولا وسيط ، هي قبل كل شيء خالقة لنظام ومعادل موضوعي لسيطرة الانسان على الطبيعة بواسطة منهج عقلاني** . ولا شك ان هذه الذاتية هي التي تحدد النتاج الثقافي والايديولوجي للكتابة الكلاسيكية ، كما يرى بحق رولان بارت [٥٣] ، على أساس محورين رئيسين وهما محور الوضوح ومحور التنميق . ويعمل المحور الاول على ادراك وتقديم العالم من خلال الكتابة النثرية طريقة موضوعية وعامة ، أما المحور الثاني فيظهر في العملية الشعرية بحيث يجعل منها لونا من النثر المنمق . ان هذا التصور يفترض ، كما نرى ، مطابقة تامة بين الوجود والذات ويرتبط بمفهوم التمثيل (representation) الذي سينبذه الشعر الحديث لارتباطه بكثافة الكلمة وجدليتها الخلاقة والفن الحديث ـ خاصة بعد انحسار المدرسة التأثيرية ـ الذي يفصل بين اللوحة والوجود الخارجي ، وأخيرا الادب الفرنسي المعاصر الذي جعل من عملية الكتابة نفسها أساس الأدب وغايته (مدرسة الرواية الجديدة) .

وهذا الوضوح الذي تتطلبه الكلاسيكية لا ينسحب على المعرفة فحسب ، بل وعلى المقدرة كذلك ، لأنه مقياس الذات الواعية بقوتها وامكانياتها ، الأمر الذي يعد ، في حد ذاته ، ضرورة أو حتمية تاريخية ، في بداية العصر الاوروبي الحديث ، لانحسار القوى اللاعقلانية المنبثقة عن الماضي والمتزامنة مع بنيته الاجتماعية والتاريخية ، والتي تشكل باستمرارها خطرا كبيرا يهدد وحدة الانسان وقدرته على التطور والتقدم . ان هذا الوضوح المنهجي أساس لقيام التوازن الجديد بين الانسان العارف والقادر وبين البيئة الخارجية التي تجنح دائما الى الهروب من قبضته . وليس من شك في أن الانجاز الاعظم للعصر الكلاسيكي هو بالذات تحقيق هذا التوازن الأمثل بين العقل البشري وبين البيئة المحيطة . الا أن هذا الوضع لم يكتب له الدوام اذ أنه مع نهاية القرن الثامن عشر بدأت تظهر براعم الرومانسية وما صاحبها من استشعارات المجهول الذي بدأ يلقي بغيومه وظلاله على الضمير الاوربي ... ومن ثم بدأت تتحول جميع قوى الغيب القهرية التي كانت تتمثل للقدماء في صورة قدر أي قوة خارجية لا طاقة للانسان بفهمها او مقاومتها الى قوة عدوانية داخلية تمزق الانسان وتبلبل كيانه . وقد

---

(٥٣) Roland Barthes, Le degre zero de L'ecriture. Paris, ed. du Seuil, 1972, p. 9 — 10

يعد مفهوم الكتابة : (L'ecriture) الذي يبلوره الكاتب بمثابة طريقة المؤلف في « تصور الادب » ويعتبر من جهة أخرى « اختيارا واعيا » يتخطى حاجز اللغة ، هذه « الضرورة التاريخية » والاسلوب ، هذه « الضرورة البيولوجية والمزاجية » . واذا كانت الكتابة تمتاز في القرن السابع عشر بالوضوح فهي تبدأ في الاضطراب مع نهاية القرن الثامن عشر ، وهي تتخذ بعد ذلك عند شاتوبريان شكلا نرجسيا وتصبح مع فلوبير مرآة عاكسة وعند ملارميه أداة للجهد واخيرا تصبح في الادب المعاصر موضوعا لغيبة ، هو ما يعرف بـ « الكتابة البيضاء » أو المحايدة التي تميز كتابات كامو وبلانشو وكيرول .

استثمر هيجل ذلك بحسه المرهف وذكائه الخارق الا أن الذاتية تضيع عنده في متاهات المطلق الموضوعي ، وهو الأمر الذي دفع مفكرا مثل كيركجارد الى الثورة ضد ديكتاتورية الفكرة المطلقة ابتغاء استرداد ذاتيه الحميمة وخصوصية كيانه العميق الذي كاد يضيع من جديد في متاهات الشمولية الهيجلية .

وبالرغم من أن الذاتية سوف تمر بتجربة عسيرة خلال الفلسفة الوضعية التي تحاول أن تقلد العلم تقليدا أعمى فتنحدر بها الى مستوى الشيئية ، نراها تتألق من جديد عبر المدرسة « الفينومنولوجية » التي يقوم بتأسيسها الفيلسوف الالماني ادموند هوسرل . في ظل هذه المدرسة تصبح الذات جزءا لا يتجزأ من مشكلة الشعور أو الادراك ، الا أنها سوف تتأرجح بين المفاهيم المثالية الهوسرلية وامبريقية هيدجر الانطولوجية قبل أن تعرف أوج تألقها عند فيلسوف الوجودية الاكبر جان ـ بول سارتر ، وهو تألق ، كما نعلم ، يسبق احتضارها على أيدي اتباع المدرسة البنيوية الذين يزعمون بأن « انسان » العلوم الانسانية التي نشأت في القرن التاسع عشر قد مات وقد حان دفنه مع جميع التصورات المتصلة به من ارادة وشعور وتاريخ وتطور واستمرارية وارتقاء . على كل حال ، ان **الذات التي تتأكد من خلال** وجودية سارتر ليست أساس الفكر فالوجود ، كما هو **الأمر عند ديكارت ، وانما هي علاقة ارتباط بالوجود** . فالشعور عند سارتر لا يوجد في ذاته وانما هو شعور **بالوجود وفي الوجود** . الا أنه يجدر بنا ، قبل أن نرى ما يتضمنه هذا التصور من نتائج بالنسبة لقضية الشر التي تهمنا في هذه الدراسة عن جينيه ، أن نبحث النقطة الثانية من المنهج النقدي السارتري وهي تقديره بأن الشرح الماركسي الصرف للأعمال الادبية او الفكرية غير كاف .

يرفض سارتر الشرح الماركسي تماما كما رفض التفسير النفساني ، لأنه يعتبرهما قاصرين عن ادراك العمل الفني في شموليته وصيرورته . الا أننا يجب أن نفهم بأن **هذا الرفض ليس رفضا مطلقا لهذين المنهجين وانما هو رفض لهما كمناهج مستقلة قائمة بذاتها** ، أي أن هذا الرفض لا يعني عدم الافادة بها أو دمجها في أطر نظرية جديدة . ولنلاحظ جيدا أننا أوردنا كلمة شرح بالنسبة للماركسية ، وكلمة شرح (explication) التي تقابل كلمة تفسير (interpretation) التي استعملناها للدلالة على المنهج النفسي تعني ايضاحا من الظاهر بينما التفسير يقوم على شرح من الباطن . لذلك يفترض مبدأ الشرح ، في تصور سارتر ، الاعتماد على علية خارجية وتقديم العمل الفني في صورة نتاج موضوعي منتهٍ . ولاشك أن الشرح الماركسي ، التقليدي بالذات ، يعتبر الآثار الادبية والفنية والفكرية مجرد انعكاس للبنية التحتية للمجتمع وهي البنية التي يحكمها ، في المقام الاول ، نمط الانتاج . وللأسف لم تغير ابتكارات البنائيين الماركسيين مثل لويس التوسر (Louis Althusser) شيئا من هذا الوضع اللهم الا تكريس مفاهيم النسق والبنية على حساب مفاهيم التطور والتاريخ والوعي الطبقي . هذا معناه أن الثقافة ترد ، في نهاية الأمر ، عند الماركسيين الى مستوى الظاهر السطحية التي تنتجها مجموعة من العوامل أو « الميكانزمات » الخارجية بطريقة آلية صرفة . الا أن سارتر لا يجهل ، مع ذلك الدراسات الهامة التي

أنجزها لوسيان جولدمان ، تلميذ المفكر المجري الشهير جورج لوكاتش ، والتي حاول أن يقيم فيها بين مستوى النص او العمل الفني والمستوى الاجتماعي مستوى ثالثا يقوم على مفهوم « رؤية الوجود » المأخوذ عن الاصطلاح الالماني :

(weltanschauung) الذي يسمح بالعبور من الشعور الجمعي او الوعي الطبقي الى البنية التوليدية للمؤلف الادبي او الفكري . الا أن دور الفرد ودور الارادة الذاتية في انجاز العمل الفني يظل هنا محيرا وخاصة بالنسبة لمفكر مثل سارتر الذي ينطلق في مؤلفه الفلسفي الأساسي الاول وهو « الوجود والعدم » (١٩٤٣) من منطلق فردي بحت .

غير أن سارتر لم يبق طويلا على موقفه الاول ، اذ أن تجربة الحرب العالمية الثانية واحتلال بلده من قبل النازيين قد وضعاه وجها لوجه مع مشكلة الحرية والمعاناة الثانية الجماعية . لذلك لم يتورع عن دمج الماركسية في بعض ممارساته الفلسفية . الأمر الذي أتاح له اضافة بعدين رئيسين الى رؤيته الوجودية الفردية المجردة وهما **البعد الاجتماعي والبعد التاريخي** . ولقد أفاد سارتر من هذا الالتقاء الفكري على السواء في مسرحه [٥٤] حيث استطاع ان يتجاوز مرحلتي الحرية الفردية « الموحولة » والحرية المتموضعة في اطار **الجماعة** ، وفي ثاني مؤلفاته النظرية الهامة وهو كتاب : « نقد العقل الديالكتيكي (١٩٦٠) ولقد أفاد كذلك من هذه التيارات الماركسية بعد دمجها ببعض ممارسات التحليل النفسي ، الذي عرف عن الفيلسوف تحت اسم **التحليل النفسي الوجودي** ، في مؤلفه الضخم عن « **جوستاف فلوبير** » [٥٥] حيث استطاع ان يدمج ظاهرة « **العصاب الذاتي** » الذي يميز الكاتب بظاهرة « **العصاب الموضوعي** » الذي يطبع الحقبة التي عاش فيها . الا أننا اذا استطعنا أن نقول ، من الآن فصاعدا ، بأن الماركسية تمثل الأفق الاجتماعي والتاريخي للوجودية السارترية ، يجدر بنا أن نضيف الى هذا التقرير أن سارتر لا يقبل الماركسية التقليدية على علاتها ولا في ذاتها ، ولكن بعد تعديلها وتطويعها بحيث

---

(٥٤) Claude Launey, Le Diable et le Bon—Dieu—Sartre. Paris, Hatier, 1970, p. 15.

يحدد المؤلف ، بعد فرنسيس جانسون ، مرحلتين كبيرتين في مسرح سارتر ، وهما :

أ - مرحلة اوريست - هيجو (١٩٤٣ - ١٩٤٨) : حيث تتحول من موقف مثالي قائم على الحرية المطلقة الى نوع من الواقعية الخلقية والسياسية .

ب - مرحلة هيدرز - جواز (١٩٤٨ - ١٩٥١) : حيث تتحول من فكرتي الفروية والمطلق الى البعد التاريخي - الاجتماعي .

(٥٥) Jean —Paul Sartre, L'idiot de la famille. Gustave Flaubert. Paris, Gallimard 1972, t. III Paris, Gallimard (Idees)

تتلاءم مع مفاهيمه الخاصة عن المشروع (Le project) ومنهجه الذي يسميه « التطوري ـ الارتدادي » والذي يقوم على دمج الرؤية المستقبلية بمؤثرات الماضي في تفسير مكونات العمل الفني . (٥٦)

ان مشروع سارتر ، القائم على الحرية في الأساس ، وهي المشكلة التي تؤرقه منذ ظهور رواية « الغثيان » عام ١٩٣٨ وحتى نشر كتابه عن « جينيه » عام ١٩٥٢ ، هو في نهاية الأمر ابراز محاولة جينيه الادبية في شكل اختيار ارادي لذات حرة . الا أن المفارقة الغريبة في هذا الاختيار عند كاتب مثل جينيه هو اختيار ما قد اختاره له الآخرون وقبول قضاء الأقدار والظروف الخارجية التي تحوله الى أداة صماء لا حول لها ولا قوة . غير أن غرابة هذا الموقف يمكن أن تزول اذا أخذنا في الاعتبار من جهة ، ان الانسان لا يمكن أن يتحول الى أداة الا بعد تنازل أو رضوخ من جانبه ، واذا تأملنا ، من جهة أخرى ، هذا العمق الغريب الذي توحي لنا به عبارة « ديمتري » في رواية « الاخوة كارامازوف » لديستويفسكي وهي : « انني حينما اندفع الى الهاوية ، اندفع مباشرة ، رأسي في المقدمة ، ويعجبني أن أسقط على هذا النحو اذ أرى جمالا في هذا السقوط . » (٥٧) ان هذه الحرية تمثل ـ لاشك ـ نوعا من القدر المضاد ، فهي تمثل هذه الامكانية التي تتيح للانسان أن يحافظ على جوهره كمخلوق حر وأن ينقذ ماء وجهه وكرامته البشرية وهو في أدنى درجات الحضيض . الا أن هذا الموقف لا يؤدي ، في نظرنا ، للأسف الى قيم بناءة أو نتائج ايجابية . فالحرية التي تنطلق من العدم لا تؤدي الا الى العدم اذ فيم تنفعني هذه الحرية اذا لم تخبرني الا بما أعرفه فعلا وهو أني كائن حر ؟

غير أن هذه المعرفة العملية التي نكتسبها من خلال ممارسة حياتنا اليومية لا تمثل ـ بلا شك ـ معرفة

---

(٥٦) ان فكرة المشروع ، عند سارتر ، ترتبط ارتباطا وثيقا بمبدأ الحرية التي تشكل أساس النشاط أو الممارسة الانسانية . وفكرة المنهج التطوري ـ الارتدادي (methode progressive — regressive) ترتبط بمنهجه الجدلي التسلسلي في فهم النشاط الانساني . على ضوء هذا المنهج يفهم سارتر السلوك الانساني على أساس الغايات التي توجهه وتدفعه نحو المستقبل ، وتعتبر هذه الغايات التي يتصورها كل انسان في حرية تامة هي الدافع والموجه . الا ان أي انسان لا ينشأ في فراغ ، ومن هنا يدخل دور المكتسبات في الاعتبار ، وهي المكتسبات التي يقوم الجانب الآخر من المنهج بالقاء الضوء عليها : جانب الارتداد الى الماضي حيث تشكل الطفولة (موضوع التحليل النفساني) والظروف الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية (موضوع الماركسية والتحليل الاجتماعي الوجودي) أهم صورها .

(٥٧) Dostoievsky, Les Freres Karamazov. Livre de Poche, 1962 ,t.I, p.132

ان الحرية لا تنفصل عند دوستيفسكي عن الخطيئة . يقول لنا « آلان بيزانسون » في هذا المعنى : « بالنسبة لدوستيفسكي لا توجد حرية الا في الخطيئة . لذلك كان يطالب معاصريه الذين كانوا يبرئون بدافع الانسانية ، كل المجرمين ضحايا الظروف الخارجية بادانتهم حتى يردوا اليهم كرامتهم كمذنبين . فلقد كان نقل المسؤولية الى المجتمع المذنب يبدو له قمة الاهانة ضد الانسان » . انظر :

Alain Besancon, "L'Inconscient", in Faire de L'histoire. Nouveaux objets. Paris, Gallimard , 1974 , p. 42.

صافية أو مبلورة ، فنحن لكي نفهم هذه الحرية حق فهمها ، هذه الحرية التي حكم علينا بأن نمارسها والتي يصعب فصلها عن الواقع الانساني ، يجدر بنا أن نطهر نفوسنا من شوائبها ، وأن نقيم مسافة بيننا وبين الأشياء التي تحيط بنا من كل جانب وتهدد بجرنا الى سباتها العميق . وليس من شك في أن مشكلة جينيه أو بودلير أو فلوبير هي بالذات نسيان هذا المطلب الأساسي للحرية ، فهي لا توجد على شكل مسلمة قائمة أو على صورة كائن (exis) ، ولكن تنشأ بالفعل وتتولد بالممارسة (praxis) . الا أن جينيه يسعى جاهدا لتحقيق كيانه كلص ، هذا الكيان الذي حدده له المجتمع من الخارج ، سواء برغبة التحدي او عن غرور وكبرياء ، ولكن هذا المسلك هو مسلك حرية زائفة تراوغ نفسها وتقع فريسة ، في النهاية ، لغواية المقادير . أما بودلير ، فهو يقبل ، من جهته ، بالتمرغ في الوحل ، وبالعيش في حالة من السخط الدائم والملل المستمر [٥٨] ، الأمر الذي يسمح له بتحقيق وجوده في صورة المخلوق الضائع بين عالم المثل وبين الشهوات الهابطة ، والكائن المتخبط بين شفافية الحب الطاهر وبين كثافة الغريزة . بالنسبة لفلوبير ، فان الاحداث الخارجية لا تمثل مادة العمل الفني الأصيلة ، لأن هذا العمل ليس ، في واقع الأمر ، الا تجسيدا لعالم « اللا ـ وجود » بمقدار ما يمثل اللا ـ وجود حقيقة الخيال الاكيدة . ومن ثم كان تقديس الفن عند فلوبير هو الحقيقة الوحيدة التي تستطيع تجاوز الواقع وخلق عالم من العدم .

ان فلوبير يتموضع في العالم الخيالي الذي ينسجه تصوره للجمال الثابت الأبدي ، وبودلير يكاد يموت شوقا في سبيل ادارك ذاته من خلال الوحدة المستحيلة بين كيانه المرجو ووجوده الفعلي ، كما أن جينيه لا يألو جهدا في البحث عن جوهرة الشرير . وينتهي الأمر بأن يفشل الكتاب الثلاثة فشلا ذريعا في تحقيق مأربهم . الا أن هذا الفشل لحسن حظنا ، هو المصدر الخلاق لثلاث من روائع الاعمال الادبية . ومع ذلك ، فان هذا الفشل الواقعي ، بالرغم من دفعه ورفده للعمل الفني الذي يتخيله سارتر في صورة بديل للواقع ومخرج للافلات من أزماته ، يتطلب منا بعض الايضاحات ، فهو يظل فشلا على المستوى الخلقي والانساني .

ان الحرية عند سارتر ، وعلينا أن ندرك ذلك جيدا ، لا ترتبط بالفشل عرضا أو عن طريق الصدفة ، على النقيض من ذلك ، ان الفشل يشكل في وجودية سارتر الأساس الانطولوجي للحرية . بعبارة أخرى ، ان الشعور محكوم عليه بأن يكون حرا ، لانه في جوهره نقص دائم ومفارق لذاته أبدا ، والحرية ليست الا حركة الشعور نفسها ، أو هذه الرعدة التي تنتابه فجأة حينما يفطن الى وجوده القائم على العدم . الا أن هذا العدم ، الذي هو أيضا الحرية نفسها ، لا يرضي الشعور ولا يستطيع ان يضفي عليه حالة الاستقرار والسكينة

Jean —Paul Sartre, Baudelaire. Paris, Gallimard, (Idees), 1947 (٥٨)

التي يطمح اليها . ومن ثم كانت نزعته التي لا تهدأ ، نحو حياة الكينونة الصماء ورغبته الجامحة في التزود بكثافة الأشياء ومطابقتها لماهيتها . الا أن هذه الرغبة لا يمكن أن تتحقق لأنها تناقض جوهر الشعور نفسه الذي يقوم على العدم وعلى الاستحالة الجذرية في التطابق مع ذاته . ومن ثم لا يمكن للفشل أن يعد هنا حادثا طارئا ، فهو ملازم ، ان صح هذا التعبير ، « لطبيعة » الشعور .

ومع ذلك ، فان الانسان يمكنه أن يخطيء في تقدير حريته ، كما يشق عليه في أغلب الأحيان أن يتحمل عبء مطلبها الأساسي وهو ضرورة كونها معلقة دائما ، مفارقة باستمرار لوجودها الفعلي . لذلك غالبا ما يهرب منها الفنان ـ مثل أي انسان ـ أو ينقذ نفسه من خلال العمل الفني الذي تشكله ـ لاشك ـ ظروف فردية واجتماعية وتاريخية محددة ، بالرغم من أن تأثيرها لا يمكن أن يتم ، في نظر سارتر ، الا من خلال ذاتية الكاتب أو الفنان نفسه . ان العمل الفني يبدو لنا اذن في هذا المقام في صورة وسيلة للهروب من الحرية أو طريقة من طرق استخدامها . الا أنه من الواضح أن للحرية استخدامين رئيسين عند سارتر : هناك الاستخدام السلبي الذي يرد الى المجتمع ، كما هو الأمر في مؤلفات جينيه وبودلير وفلوبير ، صورته معكوسة سواء أكانت هذه الصورة مسفة في ماديتها أو مبالغة في مثاليتها ، وهناك الاستخدام الايجابي الذي يمثله سارتر نفسه ، فيلسوف الالتزام ، والذي يتفق ومسار التاريخ والتقدم .

ان فعل الكتابة لا يستطيع اذن أن ينفصل عن الأخلاق . ولكن علينا أن نفهم جيدا أن مهمة الفنان أو الاديب ليست في تبرير أخلاقيات أو مباديء معينة أو في تقديم صور من الوعظ والنصيحة وانما في الضرورة التي تحتم عليه أن يكون في توافق مع ضميره المتحرر المتطهر . كذلك على الأديب ان يجعل من الكتابة عملا مسئولا ونوعا من المساهمة الايجابية في تاريخ العصر وتأكيدا مخلصا لقوى المستقبل ، ولربما أدى هذا الموقف ، في النهاية ، الى تبرير اخلاقيات معينة أو تكريس العمل الفني لغاية تتجاوزه وتتعداه . نحن لا ننكر ذلك ، ولكننا لا نريد أن نفرض هذه الغاية على العمل الفني من الخارج . اننا نريد أن تنبثق من العمل الفني نفسه انطلاقا من مبدأ الحرية المسئولة الواعية بذاتها والطامحة ، في اطار ادراكها التام لحدودها وامكاناتها ، الى بناء مستقبل انساني أفضل . ولكن هل يعني ذلك أن مفهوم سارتر للحرية ايجابي خالص ؟ انني أكاد أشك في ذلك . فالحرية والشر يتلازمان ، كما رأينا في هذه الدراسة التي أفردناها لقراءة الفيلسوف الوجودي لحياة جان جينيه ومؤلفاته ، وجهين لحقيقة واحدة نظرا للارتباط العضوي بينهما . ان الشر ، هذه الغواية المتجددة أبدا ، يبهر الحرية ويفتنها لأنها لا تستطيع أن تنغلق على ذاتها والا فقدت جوهرها الصافي وتقمصت صورة الضرورة الموضوعية الحتمية الصارمة . لذلك نرى أن هذه الحرية ، التي يحددها سارتر كقوة من قوى التحول المستمر وكجوهر علينا أن نكتسبه وأن

تشكله على مستوى الابداع الفني غالبا ما تفقد دفعتها وتتجمد في احدى الصيغ أو الاشكال الممكنة التي توفرها لها مصادر الفن الحالية .

على هذا النحو ، نرى أن الحرية عند سارتر ، ابتداء بدراسته لبودلير وانتهاء بدراسته لفلوبير مرورا بجان جينيه ، لا تكف عن التموضع ، بل اننا نكاد نتبين ان الفيلسوف يشعر بلذة متعاظمة في وصف هذه الاشكال المغتربة للحرية التي تمثلها مؤلفات هؤلاء الكتاب الثلاثة . الا أن الذي يثير الاهتمام ليس في الواقع هذه العلاقة العضوية التي تربط بين الشر والحرية والتي تميز العالم الخلقي عند جان ـ بول سارتر وانما طبيعة هذه العلاقة . ولكن علينا أن نستبعد أولا مشكلة الخطيئة التي لا يربطها أي رباط بمفهوم الشر كما يحدده الفيلسوف ، مع أنها ، من وجهة نظر اللاهوت وكما ادرك ذلك ببراعة كيركجارد ، هي الامكانية الوحيدة (الامكانية ترادف الحرية) المتاحة للانسان لمعارضة الخير ، مصدر القيم وأساس الكينونة .

• • •

ان الشر عند سارتر ذو طبيعة جد مختلفة : فهو في العالم وفي التاريخ مرتبط بالفعل وملازم للممارسة ، أي أنه في جوهره حركة تعديل وتغيير . وهو في الفن يرتبط بالخيال ويصبح شكلا من أشكال الفعل التصوري وقوة من القوى السحرية التي تحول العالم الى حلم أو سراب . الا أن سارتر ، للأسف ، يقيم تناقضا غريبا بين الشر والخير بالرغم من العلاقة الجدلية التي يحدثها بينهما . فسارتر ، بالرغم من اعترافه بأولية الخير كشرط أساسي لقيام النظام والتنظيم ، يحاول أن يخلط بينه وبين الأمر الواقع او النظام القائم بالفعل . وانطلاقا من هذه الفكرة التي تجعل من مبدأ الخير مرادفا لواقعه ، يصل سارتر الى اضفاء طابع القيمة على الشر نفسه . ومع ذلك فمبدأ الخير لا يمكن أن يطابق واقع هذا العالم مطابقة تامة والا فقد جوهره كقيمة اذ أن القيمة مفارقة بطبيعتها للفعل نظرا لكونها غايته المتجددة أبدا . وعلى ذلك فالخير الذي يتحقق في هذا الوجود لا يمكن أن يكون الا أقل خير ممكن ، لأن الوجود الانساني ، مهما كانت مطامحنا ومهما كان ايماننا بالانسان والتاريخ ، ناقص ومحدود بطبيعته ، وكل محاولة لاضفاء طابع القيمة عليه كواقع لا يمكن أن تؤدي الا الى طريق مسدود .

الا أن قائلا قد يحتج بأن سارتر لا يجعل من الخير مرادفا للواقع كما نذهب ، لأنه اذا كان يعطيه الأولوية المنطقية فذلك لأنه يربطه بالكينونة (L'Etre) التي لابد لها أن تكون بطبيعتها نقطة البداية ، وهنا في الواقع مكان اللبس والغموض ، فالكينونة التي يصورها سارتر ويقابل بينها وبين الوجود الانساني هي عين الوجود ـ في ـ ذاته وهو الوجود العشوائي ، القائم ها هنا من غير تبرير والذي يغمرنا من كل جانب حتى لنكاد نشكل

بالنسبة اليه نوعا من الوجود الفائض ، الزائد عن الحد . ان هذه الكينونة [٥٩] التي ترتبط ، في نظر سارتر ، بالخير وتشكل قاعدته الأساسية ، كما نرى ، هي حالة غائمة لا حدود لها ولا اطار ، حالة قابلة للتشكل والظهور في مختلف الصور وفقا للممارسات الانسانية عبر التاريخ ، ومن هنا كان ارتباطها ، في نظرنا ، بالواقع وقابليتها لتقديم الخلفية الخلقية لأي نظام اجتماعي وسياسي حتى ولو كان هذا النظام قائما على الظلم والاستبداد . فالخير ـ مثلا ـ الذي يصوره سارتر في دراسته عن جينيه ليس الخير في ذاته ولكن تصور المجتمع الرأسمالي ـ الذي يدينه الفيلسوف ويراه مرحلة تاريخية قابلة للزوال ـ للخير ، وعلى ذلك تكون الكينونة التي ترتبط به كينونة مزيفة لانها تقدم الينا في صورة المبادىء العامة والمثل المطلقة وهي في واقع الأمر نسبية تاريخية . وليس من شك في أن هنا يقع عيب كل المذاهب القائمة على تصور تاريخي مادي بحت لتطور المجتمعات الانسانية ، هذا العيب هو اعتمادها في نقد كل المذاهب السابقة على النسبية التاريخية ورفضها للمبدأ نفسه حينما تقدم تصورها للمجتمع الأمثل في المستقبل بصرف النظر عن طبيعة المبررات والدوافع الاقتصادية والاجتماعية والانسانية التي تبرزها لتبرير هذا التصور . ومن هنا نرى أن المثل الانسانية لا يمكن لها ، مهما كانت درجات اغتراب الفرد في المجتمعات القهرية ، أن تقع تحت اسار النسبية التاريخية (راجع في ذلك تجربة ألبير كامو المريرة في كتابه : الانسان المتمرد) لأنها لا ترتبط فقط بتصورات خلقية عليا وانما أيضا بضرورات بيولوجية القصد منها الحفاظ على حياة الانسان وكيانه ، واذا كانت التصورات الخلقية العليا هي التي تأخذ دائما جانب الصدارة فلأنها أقدر على الدلالة على قدرة الانسان العظيمة في التسامي وتجاوز واقعه المتدني الذي يشكل النقص فيه صفة ملازمة لطبيعة الحياة .

الا أن مشكلة الوجودية السارترية ليست في عدم ايمانها بالمثل العليا بقدر ما هي في ربطها لهذه المثل بحرية الفرد المتغيرة التي لا تستطيع ان ترتكز على ركيزة والا تجاوزتها في الوقت نفسه ، لأن الحرية الانسانية مرتبطة

---

(٥٩) Emmanuel Mounier, Malraux — Camus — Sartre — Bernanos.
L'espoir des desesperes. Paris, Ed. du Seuil, 1953

يقول ايمانويل مونييه ، الذي ينطلق من منطلق مسيحي حيث ترادف الكينونة صورة الذات الخالقة القادرة ، يقصد الوجود ـ في ـ ذاته عند سارتر ، « انه الوجود الاول وله الاولوية على كل وجود ، ومع ذلك فوجه الكينونة الاساسي يقدم الينا في صورة الغباء نفسه . فالكينونة تكون هكذا بكل بلاهة . هي موجودة هنا للاشيء ، ونلتقي بها دونما أدنى سبب ، دون سبب محدد ، فهي ليس لها بناء الا انها كتلة لا شكل لها ، « وقرة مسترخية » كثافة لا نهتية ، وهي مختلطة وبدون أجزاء . » ص ١٢٦

ويقصد الوجود ـ لذاته ، يقول : « في الحقيقة ، بجانب هذا الوجود ـ في ـ ذاته سوف يقوم سارتر باعادة بناء التلقائية ، النظرة الداخلية والدفعة مع الوجود ـ لذاته الذي يعد وجودنا الواعي نمطا له . ولكن الوجود ـ لذاته ثانوي بالنسبة الى الوجود ـ في ـ ذاته ، فهو ليس الا وجودا منقضا » ص ١٢٧

ان هذه الصور المختلفة للكينونة تتعارض في نظر الكاتب ، مع صورة الكائن في المسيحية حيث يرتبط بالكلمة الخالقة ويمثل مصدر الاشعاع بالنسبة للعالم كله .

بجدلية تاريخية هي التي تحدد لها ، في نهاية المطاف ، الظروف الموضوعية والمواقف الملموسة التي تستطيع ان تبرز من خلالها . ولاشك أن الهدف الأساسي في وجودية سارتر، على العكس من أنطولوجية هيدجر التي تقوم على عملية وصفية بحتة للوجود الانساني ، هو تمجيد الحرية أن ترتكز ؟ وما هي الأسس الخلقية التي تحدد أطرها وتنير لها الطريق ؟ ان اطلاق الأعنة لحرية الفرد هكذا على علاتها لاشك أمر يقوم على حسن النية وثقة لا متناهية في الانسان ولكنه في الوقت نفسه مخاطرة كبرى . ولنستمع ، في الختام ، الى ما يقوله فرانسيس جانسون ، وهو أحد تلاميذ سارتر المتحمسين : « ان سارتر يقدم لنا منهجا لفهم الواقع الانساني يرضينا تماما . واذا كان هذا المنهج يقود الى أبعاد خطرة ، فهذا أمر لم نفكر في نكرانه : فالمشروع الخلقي الذي يدعي اليه كلّ انسان للقيام به لحسابه الخاص وتحت كل مسئوليته يمثل ـ كما أوحى بذلك أفلاطون ـ مخاطرة كبرى علينا أن نتعرض لها . ولا شك أنه من المستحيل ان نتعرض لهذه المخاطرة من غير أن ترتد على الآخرين ، الى حد ما ، عواقب مغامرة لا يمكنها أن تبقى بأية حال في حدود شخصية ضيقة »[٦٠]

***

(٦٠) Francis Jeanson,. L'e probleme moral et la pensee de Sartre., op.cit., p. ¾ 293.

قائمة مراجـــع

SUPPLEMENT BIBLIOGRAPHIQUE :

Emmanuel Mounier, **Malraux-Camus-Sartre-Bernanos. L'espoir des desesperes.** Paris, Ed. du Seuil, (Points), 1953, pp. 111-143.

Jean Beaufret, **Introduction aux philosophies de L'existence.** Paris, Ed. Denoel, (Mediations) 1971.

Jean Genet, **L,enfant criminel'** in **Oeuvres Completes.** Paris, Gallimard (NRF), 1979, pp. 376-393.

Jean-Paul Sartre, **L,imaginaire. Psychologie phenomenologique de L'imagination.** Paris, Gallimard (NRF) 1940.

——————, **Un theatre de situations. (Le Diable et le Bon Dieu,** pp, (268-281) Paris, Gallimard, 1973.

Michel Foucault, **Surveiller et punir. Naissance de la prison.** Paris, Gallimard, 1975.

Mohamed El Kordi, "Le problème du mal dans la pensee et la litterrature françaises", in **Bulletin de la Faculte des Lettres d'Alexandrie'** 1969, pp. 1-73.

Serge Doubrovsky, **Pourquoi la nouvelle critique. (Critique et philosophie.** pp. 171-257) Paris, Mercure de France, 1966.

***

الحرية والالتزام في أعمال جان بول سارتر

ضحى محمد عبد العزيز

مقدمة :

كتبت الباحثة الفرنسية « آني لوكلير » في مقال نشر لها في مجلة لارك (L'Arc) في عام ١٩٦٦ متساءلة : « هل يمكننا حقا ان نتكلم عن الأعمال الروائية عند سارتر ؟ لأن ما تطلق عليه اسم الأعمال الروائية قد يبدو بالفعل في صورة محاولات متفرقة ومترددة هدفها الوحيد هو ان تبين وتوضح للناس من خلال شخصيات مغمورة في موقف معاصر فكرة فلسفية لا يمكن الا لقلة من الناس ان تدرك مفهومها » [١] .

وفي الواقع ان الباحثين كلما أرادوا ان يتوصلوا الى الاتجاه الرئيسي لفكر سارتر تجدهم يركزون كل اهتمامهم على دراسة اعماله المسرحية فقط لانها تبدو لهم ـ اذا ما قورنت بباقي اعماله ـ أسهل فهما وأيسر ادراكا وأوضح في الفكرة ، ومع ذلك فان الواجب يحتم علينا ان نقول ان اعمال سارتر الروائية لم تهمل اهمالا تاما بل كانت موضوعا لبحوث ودراسات عديدة غاية في الأهمية ، ولكن وجود عائق مهم يتمثل في عدم انتهاء المجموعة الروائية المسماة طرق الحرية حال دون اتمام هذه الدراسات والبحوث او أدى الى حدوث قصور في النتائج التي كانت تهدف للوصول اليها . وتعلق الباحثة آني لوكلير على هذا الموضوع قائلة : « لا يمكن ان ننظر الى طرق الحرية باعتبارها شيئا مكتملا في حد ذاتها ، بل يجب دائما ان نتذكر انها مسيرة تهدف الى الوصول بنا الى مكان ما ولكنها في الواقع تتوقف فجأة خلال الطريق » [٢] .

(١) Annie Leclerc, „De Roquentin à Mathieu", in Revue L,Arc' 1966, p. 71 à 76, p. 71.
(٢) Ibid, p. 72

لكن هل يؤدي بنا هذا القول الى ان نجزم بأن اعمال جان بول سارتر الروائية لا تستحق ان نعيرها اهتمامنا او ان نتوقف عندها لكي نحاول ان نستخرج منها المعنى والفكرة التي اراد لها الكاتب ان تعبر عنها ؟ اذا كان ردنا على هذا السؤال بالايجاب فانه يكون بمثابة حكم بالنسيان والاهمال على أعمال أدبية فذة كان لها عظيم الاثر على جيل بأكمله .

أما اذا تناولنا بالبحث اعمال جان بول سارتر في مجموعها فسنجد انها تتصف باجتياز فترة الشباب الى فترة النضوج وباجتياز مرحلة البراءة والالتصاق الوثيق بالعالم الى مرحلة انقطاع الصلة المسببة للقلق للانسان المسئول الذي يسلك سبيل الالتزام في العالم على الرغم من انه منفصل عن ذاته بكل سعة العالم [٣]

ان من السمات الاساسية لأعمال سارتر والتي تمنحها اصالةوابداعا فريدا هي نجاحه في نقل الموضوع الفكري الرئيسي الذي تميز به الأدب في القرن العشرين ونعني به حالة القلق التي يعيشها الانسان المعاصر بعد ان تخلص من العقائد القديمة التي عرفها واعتادها ولم يعد يؤمن بها . وكذلك احساسه بالوحدة والعزلة ، وهي حالة لم تمنعه من ان يكتشف انه إنسان مسئول فتولدت لديه حالة من التوتر بسبب هذه الوحدة والشعور بالمسئولية التي تمنعه من قبول اي مرشد او موجه أو اي مساعدة تأتي من الخارج مما خلق لديه شعورا بالقلق النفسي .

هذا هو محور اعمال جان بول سارتر كما كان محور اعمال من سبقوه ومن عاصروه من الكتاب والادباء [٤] .

وهكذا يمكننا ان نقول ان الوحدة والحرية والمسئولية او الالتزام الانساني تمثل المواقف الاساسية في اعمال سارتر خلال الفترة التي امتدت من عام ١٩٣٨ حتى عام ١٩٤٨ اي خلال الفترة بين رواية **الغثيان** الى المجموعة القصصية المسماة **طرق الحرية** كما أنها تمثل أيضا الجوانب الفكرية التي سوف نبحثها بصفة خاصة من خلال اعماله الروائية .

●●●

الغثيان :

ما هو الشعور بالغثيان ؟

تجيب لنا الباحثة أني لوكلير على هذا السؤال في مقالها الذى سبق ان أشرنا اليه في محاولة منها لتحديد

---

(٣) Francis Jeanson, Sartre' Ecrivain de Toujours' Paris, Editions du Seuil, 1956, 189 p., p. 16

(٤) هذا الموضوع تناوله بالبحث برنانوس ، ومالرو ، وجوليان جرين ، والبير كامي في اعمالهم واطلقوا عليه عدة اسماء منها القلق ، المأساة ، القدر أو العبث .

مفهومها فقالت : « ان الغثيان هو الدليل الغامض الدال على ان جميع الكائنات الحية تدعي لنفسها الوجود ولتمثل شيئا على الرغم من انها لاشيء على الاطلاق . وهي تشكل وجودا لا اساس له ولا مبرر له فهو وجود تافه لا أهمية له » (٥).

وتدور حول هذا المفهوم احداث اول رواية لسارتر وهي **الغثيان** التي نشرت في عام ١٩٣٨ . وقد اطلق عليها الناشر اسم « رواية » مع ان هذا العمل الأدبي ليس رواية بالمعنى الصحيح والمألوف . **فالغثيان** تبدو في صورة مذكرات رجل مثقف اسمه « **انطوان روكنتان** » يقيم في مدينة لوفيل (الهافر) ليستكمل بحثا تاريخيا عن شخصية رجل عاش في القرن الثامن عشر هو مسيو دي رولوبون عاش ومات في مدينة لوفيل .

كان انطوان روكنتان **بطل الغثيان** يقضي وقته بين المطعم الذي اعتاد ان يتناول فيه وجباته وبين المقهى والمكتبة البلدية وكان دائما وحيدا . وقد اظهر لنا الكاتب هذه الوحدة والعزلة التي يعاني منها روكنتان في أبشع صورة من الوحشة والكآبة . واكثر من الكلام عنها وذكرها . فنجدها تتكرر مثل الفكرة المتسلطة الى ان تتوصل شيئا فشيئا الى عزل الشخصية كلية ثم تقطع كل صلة بينها وبين العالم الخارجي الذي يحيط بها . وكثيرا ما وردت تصريحات تدل على ذلك على لسان **بطل الرواية** مثل :

« **انا أعيش وحدي في عزلة تامة ولا اكلم احدا ابدا كما انني لا أحصل على شيء ولا أعطي اي شيء** » (٦).

كما ورد عنه ايضا :

« **انا وحيد ومعظم الناس قد عادوا الى ديارهم وهم الآن يقرأون جريدة المساء اثناء استماعهم الى المذياع وقد ترك لهم يوم الاحد الذي مضى طعم الرماد ومن الآن تتطلع افكارهم الى يوم الاثنين . اما انا فليس لي يوم اثنين او أحد بل توجد بالنسبة لي ايام يدفع بعضها بعضا بدون نظام** » (٧).

كان روكنتان يقابل في المكتبة البلدية رجلا ذا شخصية غريبة فأطلق عليه لقب « المثقف الذاتي » . ومن الواضح منذ الوهلة الأولى انه لا يستلطف هذا الشخص بل الاكثر من ذلك انه يشعر نحوه بشيء من الاشمئزاز ولهذا السبب كان روكنتان كثيرا ما ينهره نهرا عنيفا الا أن هذه الشخصية الغريبة كان لها دور في الاحداث فقد

---

(٥) Annie leclerc, op. cit., p. 75

(٦) Jean-Paul Sartre, **La Nausée'** Paris, Editions Gallimard, 1938, p. 17.

(٧) Ibid., p. 81.

اختارها الكاتب لتمثل بصورة ساخرة وقاتلة الاوهام الثقافية كما كان على ممثلي الطبقة البرجوازية تمثيل أدوار اخلاقية لا تتفق مع واقعهم الفعلي [٨] .

لكن رب سائل يسأل من هو المثقف الذاتي ؟ انه كاتب بسيط يعمل في مكتب أحد المحامين ، وقد قرر يوما ان يقوم بتثقيف وتعليم نفسه عن طريق قضاء ساعات طويلة في القراءة في مكتبة البلدية ، وقد ارتاب روكنتان في أمر هذا الشخص وتساءل عن سبب وجوده في المكتبة في جميع الاوقات ولكنه سرعان ما اكتشف سر هذا الشخص وكذلك الطريقة العجيبة التي يسلكها لاختيار الكتب التي يقرأها وهي عبارة عن قراءة كل الكتب الموجودة على أرفف المكتبة وفقا لتسلسل الحروف الابجدية لأسماء الكتاب .

وكان « المثقف الذاتي » يشعر باعجاب شديد نحو روكنتان فقد كان يرى فيه شخصا مثاليا ومثقفا لديه العديد من المعلومات . ونظرا لان روكنتان كان يعاني من الوحدة كما سبق ان ذكرنا كما كان يشعر بالملل الشديد لهذا كان يقبل على مضض مجالسة « المثقف الذاتي » والتحدث معه .

وبفضل مواجهة هذين الشخصين اصبح من السهل على القراء اكتشاف شخصيتهم الحقيقية . فالمثقف الذاتي كان يمثل كما ذكرنا المثقف الذي لا يتمتع بحاسة النقد والتمييز والذي كان يؤمن بالقضايا العامة والمبادىء الاولية بينما كان روكنتان يمثل النقيض فهو يتمتع بروح ناقدة فاحصة الى اقصى درجة [٩] .

لكن عملية التثقيف الذاتي التي بدأ المثقف الذاتي في اتباعها توقفت فجأة يوم ان طرد من المكتبة عندما ضبط وهو يتحسس ذراع تلميذ صغير في السن .

وتدور الرواية حول فكرة اساسية يمكن ان نقوم بتلخيصها في سطور قليلة وهي ان المعيشة العادية ليس فيها ما يبرر الحياة . ويوضح الكاتب هذه الفكرة من خلال استعراضه لفكرة الملل فيبين لنا « الملل القاتل » الذي تعيش فيه الشخصية الاولى للرواية وهي شخصية بطل الغثيان انطوان روكنتان والذي يبدو واضحا في تجواله الطويل بدون هدف معين في ارجاء المدينة وفي قراءته الاعلانات المختلفة في الجرائد اليومية حتى يقتل الوقت وفي تأملاته الساخرة للأهمية الزائفة من وجهة نظره التي يعلقها الناس على احداث حياتهم اليومية مما ساعد على توضيح وترسيخ فكرة الملل الذي يعاني منه البطل وخاصة عندما اكتشف عدم جدوى حياته وحياة الآخرين . فحياة الناس الذين يخالطهم ويجالسهم ويتابع تصرفاتهم ما هي الا حياة دمى تلعب ادوارا في مسرحية لكي تقدم

(٨) R. M. Albérès, Jean-Paul Sartre, **Classiques du XX^e Siècle** Editions Universitaires, Paris. 1962, 151 p., p.30

(٩) R. M. Albérès, op. cit., p. 32.

مبررا زائفا لوجودهم ، ويعلق الناقد الفرنسي المعروف البير يس Alberes في كتابه عن سارتر قائلا : « **ان الحياة اليومية بما تمتاز به من دجل وخداع أو نزعة انتقاد ليس لها اي مبرر وهذا ما يشعر به روكنتان بالنسبة لنفسه وبالنسبة للآخرين ولهذا كانت تنتابه حالة الغثيان** » (١٠) .

وهكذا يمكننا ان نقول ببساطة أنه ابتداء من اليوم الذي نكتشف فيه ان اعمالنا ليس لها مبرر يبدأ لدينا حالة احساس بالغثيان . وليس هذا الاحساس من خصائص أبطال اعمال سارتر وحدهم بل هو احساس ينتاب كل انسان عادي وطبيعي في فترة ما من حياته فالغثيان كما يقول البيريس **في نفس الوقت هو السؤال لماذا أعيش ، والدوار الرهيب الذي يصيب الانسان عندما لا يجد ردا سريعا على هذا السؤال** » (١١)

وهذا الرأي هو نفس ما يؤكده سارتر عندما كتب عمله الادبي المسمى « **الكلمات Les Mots** » . فقد قال « **لقد نجحت وأنا في الثلاثين من عمري ان أحقق ضربة ناجحة وهي ان أصف في « الغثيان » بكل أمانة ـ يجب ان تصدقوني ـ** الحياة المرة التي ليس لها مبرر ، حياة أمثالي » (١٢) .

ولكن في هذه الحالة من اليأس والقنوط التي يمر بها الانسان الذي يكتشف أنه يعيش حياة لا مبرر لها يظهر له فجأة عامل ايجابي ألا وهو الحرية فالحرية هي التي يقع على عاتقها أو كما يقول البيريس هي « المحكوم » عليها بأن تجد معنى للعالم المحيط وللحياة وهو يشرح ذلك بقوله :

« **نحن أحرار في أن نعطي أي معنى نريده لأي شيء نريده ، ولكننا مضطرون لأن نعطي معنى معينا لكل شيء ، وان نفكر وان نفسر وان نختار** » (١٣) .

فحياة الانسان في رأيه عبارة عن ممارسة مستمرة لحريته ثم يستطرد قائلا في نفس الكتاب :

« **بما انها قادرة على الابداع ومبتكرة لمعاني الاشياء ، فنجد ان حياة الناس بطبيعتها عبارة عن مجهود متواصل فاذا تعب الناس من هذا النشاط المتواصل واذا ضعف مجهودهم في مجال وضوح الفكر واتخاذ القرار فلا شيء يصبح له اي معنى ، وتبدو لهم حياتهم التي منحت لهم دون مقابل فاحشة ومملة** (« **الذباب** ») **ويشعرون بأنهم « تكملة عدد »** (**الغثيان**) (١٤) .

---

(١٠) Ibid., p. 34.
(١١) Albérès, op. cit., p. 34.
(١٢) Sartre, Les Mots.
(١٣) Albérès, op. cit., p. 56.
(١٤) Ibid.,

والانسان الذي يشعر أن وجوده في هذا العالم عبارة عن زيادة في العدد فقط أي أنه شخص ليس لوجوده أي أهمية بل هو انسان تافه يشعر بأنه منفي أو دخيل ورغم ذلك فهو وحده الذي يملك القدرة على اعطاء معنى للأشياء الموجودة في هذا العالم . وهو وحده كذلك الذي يستطيع أن يغزو العالم وينتصر عليه .

وهكذا نرى أن جان بول سارتر بعد أن جرد الانسان وحرمه من كل ما يكون ثقته بنفسه ، يعود فيمنحه هبة عظيمة هي الحرية التي يمكنه بواسطتها أن يستعيد كل ما فقده ولكن يجب عليه أن يحسن استخدام هذه الهبة « لاننا عندما نقوم بالتفكير وصياغة العالم ، نصبح مسئولين » [١٥]

ولا يجب أن نتهرب من هذه المسئولية ، كما يجب ألا نتجاهل المجهود المستمر والمتجدد بغرض اعطاء معنى للحياة .

ويجدر بنا هنا أن نتذكر أن هناك سبلا عديدة يتبعها بعض الناس للهروب من هذا الالتزام الذي تستوجبه حريتهم ، هذه السبل اطلق عليها سارتر اسم « تصرفات سوء النية » وهؤلاء البعض يعتبرون أنفسهم ذوي وجود راسخ غير قابل للتغيير وأنهم ليسوا مخلوقات مبتكرة دائما لمعان جديدة .

وقد قال سارتر حول هذا الموضوع في رواية « المهلة » متحدثا عن أحد هؤلاء الناس :

« انه مخلوق من الحجر ، غير متحرك ، فاقد الحس (...) ليس لديه خطة في الحياة ، وليس لديه أي هموم » [١٦] .

ويدين سارتر هذه الأمنية السلبية التي تدفع الانسان الى نبذ حياته كمخلوق حر يتحمل مسئولية أفعاله وقراراته ليعيش في صورة الشيء المتحجر بعيدا عن كل مسئولية ومن خلال نظرة الغير اليه . ويعلق الناقد البيريس ، قائلا :

« اذا كنا لا نريد . أن نتحمل مسئوليتنا كاملة وأن نكون أحرارا وليس مجرد مظهر مشرف فسنجد أنفسنا مضطرين الى اللجوء الى التمثيل (...) والا نتخيل وجودنا الا من خلال نظرة الآخرين » [١٧] .

ومن بين التصرفات التي اعتبرها سارتر من تصرفات سوء النية تلك التصرفات التي تدفع المرء الى تمثيل شخصية مخالفة لشخصيته الحقيقية وبدلا من أن يعيش حياته الحقيقية نجده « يلعب دورا » ويتقمص شخصية أخرى .

---

(١٥) Albérès, op. cit., p. 62.

(١٦) J. P. Sartre, le Sursis' Paris, Gallimard, 1945, 519 p., p. 107.

وقد عبرت بوضوح شخصية ماتيو ديلارو عن هذا التصرف في رواية « سن الرشد » قائلة :

« ربما أنه ليس في مقدورنا أن نتصرف بطريقة أخرى . ربما يجب علينا أن نختار بين أن نكون لاشيء أو أن نلعب دورنا الحالي . فان صح ذلك يكون الأمر مخيفا لأن شخصيتنا ستكون قد زيفت وأبعدت عن أصلها » [١٨]

فالانسان لا يكون انسانا بما تحتويه هذه الكلمة من معان الا اعتبارا من الوقت الذي يقبل فيه مايعود به القضاء والقدر دون أن يلجأ الى تصرفات تمثيلية . فالحرية الشخصية تتخلص من التمثيليات التي تلتصق بها ولن ينهم ذلك الا اذا تحملنا المسئولية الشخصية لأعمالنا .

●●●

من الحرية الى الالتزام :

وهكذا يكتشف روكنتان بطل قصة الغثيان ذات يوم عدم وجود شيء في حياته له هدف أو مبرر ، وأنه انما يعيش عيشة غير مجدية ليس لها هدف محدد فهي عبارة عن حياة ممنوحة له دون مقابل يقدمه أو عطاء يعطيه . ولكنه يكتشف في نفس الوقت ان هذا الوضع لا يخلصه من حريته ومسئوليته وأنه بيده وحده أن يخلق المبررات لوجوده .

ويرجع سبب عدم ارتياحه وغثيانه أساسا الى أن حريته خاوية جوفاء لا تجد لها مجالا أو استعمالا . ولمعالجة هذه الحالة يجدر بنا أن نلتزم ، إلا أن ضرورة **الالتزام** وتوفير عمل لهذه الحرية الملحة لم يصورها لنا الكاتب في أولى رواياته . وظلت أعمال جان بول سارتر حتى عام **١٩٤٣** لا تتناول الا موضوع اكتشاف هذه الحرية وعدم جدواها . فالانسان الذي يكتشف في نفسه الحرية وعدم الارتباط بشيء معين لابد أن يسأل نفسه « لماذا أنا حر ! » وكما يقول البيريس :

« هذا هو الوقت الذي يكتشف فيه الانسان ابن القرن العشرين الذي تحرر من الأحكام المسبقة والتقاليد . والذي كان يحلم بالحرية الكاملة أن هذه الحرية لن يكون لها معنى اذا ظلت خاوية وجوفاء وغير ذات جدوى (...) » [١٩]

---

(١٧) Albérès, op. cit., p. 69.

(١٨) Sartre, **Les Chemins de la Liberté' Tome 1' L,Age de Raison' Paris, Gallimard, 1945, 441** p. 181

(١٩) Albérès, op. cit., p. 20.

فروكتان وأمثاله يملكون حرية ليست محورة وغير واقعة تحت أي تأثير ولكنها لا تجد مجالا تطبق فيه . وفي رأينا أن أهمية « الغثيان » تنبع من أنها كانت تشكل خطوة ومرحلة على طريق وضوح الفكر الذي يبدأ باكتشاف الحرية ثم ينتهي أخيرا بالالتزام ويعلق على ذلك البيريس قائلا :

« انها تشير الى وجود فشل معين ، وهي تطرح سؤالا واستفهاما وهو أن الحرية ووضوح الفكر اللذين أكدناهما لا نفع من ورائهما الى أن تقوم باعطائهما معنى » (٢٠)

ويقع على عاتق المجموعة الروائية المسماة « طرق الحرية » أن تستكمل هذا المسار . فالروايات الثلاث المكونة لهذه المجموعة تشكل ثلاث مراحل أساسية تبدأ بمرحلة اكتشاف البطل لحريته الجوفاء عديمة الجدوى وتنتهي بمرحلة اكتشاف المسئولية والالتزام اللذين يعطيان للبطل معنى ومبررا لكل حياته ووجوده .

وقد نشر الجزء الأول من هذه المجموعة الروائية في عام ١٩٣٨ تحت عنوان سن الرشد ويقدم لنا الكاتب في بداية الرواية بطل قصته ماتيو ديلارو من خلال حادث عادي من الحوادث التي تحدث في الطريق ، ولكن هذا الحادث البسيط كان يشكل بالنسبة للبطل حادثا له مغزى كبير وغني بالمعاني . فحينما كان يسير ماتيو في الطريق تقدم منه أحد الشحاذين وطلب منه احسانا يشرب به مشروبا في أحد المقاهي القريبة ومقابل هذا الاحسان أعطاه الشحاذ طابع بريد صادرا من مدينة مدريد قائلا في نفس الوقت بعض الكلمات التي تدل على أسفه لعدم امكانه الذهاب الى أسبانيا والاشتراك في كفاح الشعب الاسباني من أجل الحرية . فتركه ماتيو واكمل مسيرته وهو يفكر في أنه هو نفسه يشبه هذا الرجل ، لأنه نجح حتى ذلك الوقت في عدم الالتزام بعمل يتطلب منه أي مخاطرة أو مسئولية وها هو ذا الأن قد بلغ سن النضج « سن الرشد » الذي يشكل مرحلة نضج لا تجد لها وظيفة وهي فارغة وخاوية . فها هو ذا يتنزه في شوارع باريس بحريته الجوفاء ووضوح فكره الذي لا طائل من ورائه .

لكن من هو ماتيو ديلارو ؟ انه مدرس فلسفة في احدى المدارس الثانوية بالعاصمة باريس ، ليس له هدف معين في الحياة أو أمل يعيش من أجله . وعند الانتهاء من عمله يقضي وقته في التجول دون هدف معين في شوارع الحي اللاتيني بصحبة بوريس وهو أحد تلاميذه القدامى أو بصحبة أخته المسماة ايفيش ذات المزاج المتقلب والتي يشعر ماتيو نحوها بعاطفة تشبه الحب . ومن الصفحات الأولى للرواية نلاحظ أن ماتيو غارق في مشكلة معقدة تتلخص في أن عشيقته مارسيل قد حملت منه وتمثل هذه المشكلة الموضوع الاساسي الظاهري للرواية ، نظرا لأن ماتيو رفض حتى الآن أن يكون عبارة عن « رجل ضائع » له « زوجة وخمسة أطفال » (٢١)

---

(٢٠) Ibid., p. 22

(٢١) Sartre, L.Age de Raison, p. 182.

وانطلاقا من هذا الموقف نجده لا يرغب في أن يشغل حريته ويجعلها ترتبط بهدف معين اذا تزوج من عشيقته وهو نفس السبب الذي جعله يرفض السفر الى أسبانيا للقتال مع المناضلين مخالفا ومناقضا أفكاره ومعتقداته التي يعتنقها . وهكذا يبدو لنا منذ الوهلة الأولى أن الشكل المفضل للحرية بالنسبة لبطل الرواية هو أن يعيش مستقلا دون أي قيود تشغله أو تحد من حريته فهو يرغب في الحفاظ على حريته دون أن يشغلها أو يقيدها بأي قيد ، فهو إذا مثال ونموذج للرجل الواعي والمدرك لحريته والذي يسيء فهمها ويحور في معناها ، فهو رجل يرفض أن يلتزم بأي شيء خوفا من أن يؤدي ذلك الى اعاقة حريته من انطلاقها .

وكان ماثيو يبدو في نظر الآخرين في صورة « رجل حر » أيضا كل منهم يحسده على موقفه . لأنه في نظرهم جميعا يتمتع بميزة كبيرة « فهو حر » ويبدو لنا من كل هذه الآراء الفهم الخاطيء لمفهوم الحرية فمارسيل عشيقته تلومه في أسى وحزن على اصراره على عدم الاعتداد الا على نفسه . وعلى ألا يكون له من يرتبط به ، وعلى اصراره على بقائه حرا يتمتع بحرية مطلقة وتقول له « **هذه هي رذيلتك** » [٢٢]

أما بوريس تلميذه المخلص فله شأن آخر فهو يحسده على استقلاله ويعتبره **أكبر دليل وبرهان على** حريته وفي رأيه ان **ماثيو** له بعض الأهواء « **ولكن ذلك لا يمنع** من عدم ارتباطه **بشيء فهو انسان حر** » [٢٣]

أما لولا مغنية النوادي الليلية وعشيقة بوريس فنجدها تخلط ما بين الحرية والاستقلال أو الامان المادي وهذا يبدو واضحا من كلامها مع عشيقها عن ماثيو فتقول :

« **اني لاتساءل من منا أكثر حرية أنا أم هو فهو يعيش في مسكن وله دخل محدد ومعاش مضمون فهو يعيش كموظف صغير وعلاوة على ذلك كله فلديه هذه العلاقة (...) وبذلك تكتمل الصورة فلو بحثنا عن مثل للحرية لن نجد أفضل من هذه الصورة . أما عني فلا أمتلك الا ثيابي التي أرتديها بالاضافة الى أني أعيش بمفردي وأقيم في فندق (...)** » [٢٤]

فيحاول بوريس جاهدا أن يزيل هذا الخلط في مفهوم الحرية لديها وأن يبين الفرق بين حرية ماثيو وحرية لولا فيقول لها موضحا :

« **انت حرة دون أن تفعلي شيئا من أجل ذلك (...) ، أما ماثيو فحريته أرادها بعد تفكير (...) ، ان حريته لا تبدو للعين ولكنها بالداخل** » [٢٥]

---

(٢٢) Sartre, L,Age de Raison, p. 20.
(٢٣) Ibid., p. 44
(٢٤) Ibid., p. 45
(٢٥) L,Age de Raison, p. 45-46

أما ماتيو نفسه فقد كان على دراية بما يظنه الآخرون عن « حريته » « ان الآخرين دانيل ومارسيل وبرونتييه وجاك يروني على هذه الصورة أي صورة الرجل الذي يريد أن يكون حرا . يأكل ويشرب مثل الناس أجمعين وموظف بالحكومة ولا يعمل بالسياسة ويقرأ جريدتي « لوفر » (L'Oeuvre) و« لوبوبيلير » (Le Populaire) ولديه مشاكل مادية ولكنه رغم كل هذه القيود يريد أن يكون حرا ببساطة كغيره ممن يريدون مجموعة طوابع بريدية . فالحرية هي حديقته السرية وهي اتفاقه السري مع نفسه . وهو في الحقيقة شخص كسول وبارد وليس لديه احلام غير واقعية بل هو انسان عاقل جدا في الواقع استطاع أن يصنع لنفسه بدهاء سعادة متوسطة ولكنها متينة أساسها عدم النشاط وتبرر وجودها من وقت لآخر بادعاء أفكار سامية » [٣٦]

لكن اذا كان ماتيو يبدو في نظر الآخرين على هذه الصورة الا أنه كان يرغب في الحرية طوال حياته فقد كان عمره ستة عشر ربيعا عندما قال لنفسه مخاطبا اياها « سوف أكون حرا » وبعد ذلك بعدة سنوات كرر نفس العهد على نفسه ولكن بقول آخر هو « سوف أحقق سعادتي » وها هو ذا الآن يفكر ويطيل التفكير في السبب الذي أدى به الى أن يكون هذا الموظف الذي ليس له هدف معين وهو الشخص الذي قضى سنوات طويلة ينتظر : « هذه السنوات الأخيرة التي لم تكن الا انتظارا يشبه انتظار الجنود ليلة المعركة (...) وكان همه الوحيد فيها أن يبقى غير مرتبط بأي شيء . انتظارا لانجاز فعل حر ومتزن تلتزم به حياته كلها ويكون ذلك بداية لحياة جديدة (...) وكان يتصور دائما انه في مكان آخر غير هذا العالم وانه لم يولد بعد وكان في حالة انتظار مرت السنون خلالها في بطء وفي غفلة وأمسكت به من الخلف (...) واستمر هو في الانتظار » [٣٧]

أما الآن فانه لا ينتظر أي شيء فهو أجوف على الرغم من أنه انسان حر ، حر في أن يفعل ما يشاء وأن يمارس حريته بالاسلوب الذي كان يشرحه لتلميذه بوريس :

« علينا واجب معين هو أن نفعل كل ما نشاء وأن نؤمن بكل ما نتصور أنه صحيح ، والا نكون مسئولين الا أمام أنفسنا وان نعيد التفكير باستمرار في كل ما نؤمن به وفي الدنيا كلها » [٣٨]

يا لها من حرية ! انها حرية الانسان الأناني غير المسئول ومثل هذه الحرية تجعل الانسان يعيش في عزلة تامة وتجعله يشعر بالقلق كذلك وهذا ما كان يشعر به ماتيو نفسه في وقت ما عندما يفكر في احتمال زواجه من عشيقته مارسيل بعد أن علم بحملها :

---

(٣٦) Ibid., p. 71.

(٣٧) Ibid., p. 73-74

(٣٨) L,Age de Raison, p. 202.

« كان وحيدا وسط سكون رهيب ، انه حر ووحيد وبدون مساعدة وبدون مبرر ، محكوم عليه أن يتخذ قرارا لا رجعة فيه ، محكوم عليه أن يكون حرا الى الأبد » (٢٩)

ليس لماتيو هدف معين في الحياة فحياته غير مجدية بل الأكثر من ذلك انه يعتبر نفسه انسانا فاشلا وخوفه من أن يفقد حريته التي لم يستخدمها ضيع على نفسه كل فرص الفوز والنجاح فهو على حد قوله الشخص **« الذي لم يتعلم اللغة الانجليزية والذي لم يلتحق بالحزب الشيوعي والذي لم يذهب الى أسبانيا »** (٣٠)

وهكذا نجده يلحق بالبطل الذي سبقه في رواية **الغثيان** روكنتان الذي يتوصل الى نفس النتيجة :

« أنا حر ولم يتبق لي أي سبب أعيش من أجله » (٣١)

ما هي اذن فائدة هذه الحرية التي لا استخدام لها ، انها حرية محكوم عليها ان تظل غير مجدية وغير فعالة فماتيو الذي ظل ينتظر طويلا فعلا يلتزم به نجده الآن يحسد أصدقاءه الذين اختاروا طريق الالتزام فأصبح لديهم منذ ذلك الحين هدف في الحياة يسعون لتحقيقه ولم يترددوا لحظة واحدة في التخلي عن حريتهم الشخصية وان يضحوا باستقلالهم ويتخلصوا من أنانيتهم في سبيل شيء آخر وان يختاروا هدفا لحياتهم ومنذ ذلك الحين اكتسب كل فعل يفعلوه معنى وأصبح له مبرر . وعندما كان يتذكر صديقه برونيه الذي أصبح عضوا عاملا في الحزب الشيوعي الفرنسي كانت تراوده هذه الفكرة :

« لقد سلك طريق الالتزام ، وتغاضى عن حريته ، فهو الآن ليس الا جنديا . وهكذا استعاد كل شيء حتى حريته ، وهو الآن أكثر مني حرية فهو على وفاق مع نفسه وعلى وفاق أيضا مع الحزب » (٣٢)

وتذكر ماتيو آخر لقاء في بيته تم بينه وبين صديقه برونيه ، وكيف حاول بورنيه جاهدا أن ينقذ ماتيو بأن يشجعه ويحثه على الالتحاق بالحزب الشيوعي ، والانضمام اليه ، وحاول بقدر المستطاع أن يبين له عدم جدوى وعدم فاعلية حريته هذه التي يحافظ عليها باصرار وعناد ما لم تلتزم بهدف معين في الحياة ومن بين ما قاله له :

« لقد سلكت طريقك (...) فأنت تنتمي الى عائلة برجوازية ولم يكن ممكنا أن تأتي للانضمام الينا بسهولة فقد كان ولابد أن تتحرر أولا . أما وقد تم ذلك الآن وأصبحت حرا فما هي فائدة هذه الحرية ما لم

---

(٢٩) Ibid., p. p. 357.
(٣٠) Ibid., p. 195
(٣١) **La Nausée** p. 202
(٣٢) **L,Age de Raison**, p. 175.

تسلك سبيل الالتزام ؟ لقد أمضيت خمسة وثلاثين عاما من عمرك في التخلص من القيود التي فرضتها عليك تشأتك والنتيجة هي الفراغ (...) ولقد تنازلت عن كل شيء لتبقى حرا . قم بخطوة أخرى وتنازل عن حريتك نفسها وبذلك سوف تسترجع كل شيء » [٣٣]

وكان ماتيو ينصت باهتمام شديد الى حديث صديقه وهو مقتنع تماما بصحة ما جاء فيه ، فهو نفسه قد لاحظ أن الالتزام يمنح الأشياء والحياة كذلك معنى وصدقا ، ولم يستطع منع نفسه من أن يقول ذلك لبرونيه :

« بالنسبة لك ، أنت مثلا غير زائف وكل ما تلمسه يبدو حقيقيا ومن اللحظة التي دخلت فيها حجرتي أصبحت تبدو حقيقة وفي نفس الوقت أشمأز منها »ثم أضاف فجأة « أنت رجل » [٣٤]

وفي الواقع كان برونيه يبدو أكثر صدقا وأكثر واقعية لأن لحياته معنى ولوجوده مبررا ، وبدا على ماتيو وكأنه يقاوم الاغراء وأنه يحاول أن يقبل دعوة صديقه للانضمام للحزب الشيوعي وأن « **يعطي لحياته معنى ، وأن يختار أن يكون رجلا يعمل ويؤمن بشيء** فيكون في ذلك خلاصه » [٣٥]

لكن على الرغم من كل هذه المغريات وعلى الرغم من إعلان ماتيو بقيمة الالتزام نجده في النهاية يرفض الانضمام الى برونيه ورفاقه ويعتذر له قائلا : « إني أعتقد مثلك في أن الانسان لن **يكون رجلا طالما لم يجد الشيء الذي يقبل أن يموت من أجله** » [٣٦]

وهكذا يظل ماتيو ينتظر ثم ينتظر ذلك « **الفعل** » الذي بواسطته يلتزم الانسان الى الابد .

ثم نجد أن هناك شخصا آخر يشعر نحوه ماتيو بنفس الشعور والاحساس وهو صديقه جوميز الاسباني الذي يعتبره مثلا للانسان الحي بمعنى الكلمة لأن له هدفا في الحياة يعيش من أجله كما أنه ليس حرا بطريقة جوفاء غير مجدية . وعندما اختار جوميز طريق الالتزام فقد استعاد اتصاله بعالم الواقع . كان هذا ما أحس به ماتيو أثناء تناوله معه وجبة الغذاء وقال لنفسه :

« ان قطع اللحم موضوعة على المائدة ، واحدة له وواحدة لي . وهو له الحق في أن يتذوق قطعته ، وله الحق في أن يقطعها بأسنانه البيضاء الجميلة ، كما أن له الحق في أن ينظر الى هذه الفتاة الجميلة الجالسة على

---

(٣٣) Ibid., p. 172

(٣٤) L,Age de Raison, p. 173

(٣٥) Ibid., p. 176

(٣٦) Ibid, p. 177.

يساره وأن يفكر يا لها من فتاة جميلة أما أنا فليس لى هذا الحق . اذا أكلت فهناك مائة أسبانى ممن ماتوا سوف ينقضون على لأنى لم أدفع الثمن » [٣٧]

ان جوميز وحده يتمتع بهذا الامتياز لأنه قد اختار وتحمل مسؤوليته وبعمله هذا استطاع أن يستعيد العالم بكل حقائقه فمقابل التزامه قدم له العالم كهبة . أما هو فلا يزال يعيش بدون هدف بل الأكثر من ذلك أنه قد ضيع كل هذه السنوات من عمره هباء وفكر في حالته :

« لقد عشت حياة بلا أسنان (...) ، نعم بلا أسنان . لم أقضم مرة واحدة ، كنت دائما انتظر ، وكنت أبقى نفسى لشيء ما سيأتى حتما بعد ، وهاأنذا قد اكتشفت أنه لم يعد لى أى أسنان » [٣٨]

وينتهى الجزء الأول من المجموعة القصصية « **طرق الحرية** »بنغمة يائسة وحزينة ليس فيها أى أمل ، فترى ماتيو وحيدا فى بيته وقد تركه صديقه دانيل سرينو بعد أن أعلن له عزمه على زواجه من عشيقته أى مارسيل وهكذا يتم حل مشكلة حمل عشيقته وهى المشكلة التى كان يعيش فيها ماتيو منذ بداية القصة وأصبح الآن فى مقدوره الاحتفاظ باستقلاله وهو المظهر الوحيد للحرية بالنسبة له كما سبق أن أشرنا ، ولكنه يكتشف فى أسى أنه لايتمتع بحرية الآن أكثر مما سبق كما كان يظن أن « الحياة قد منحت له بدون مقابل ، **فهو عبارة عن شيء لايذكر ولايوجد بصيص من الامل فى تغييره فقد اكتملت معالم حياته** »[٣٩]. وحياته السابقة فاشلة .

●●●

مرة أخرى نعود ونلتقى بماتيو ديلارو وبقية شخصيات الرواية الأولى ، وذلك فى الجزء الثانى من المجموعة القصصية **طرق الحرية** ،وقد أسماه الكاتب **المهلة** ، وقد نشر هذا الكتاب فى عام **١٩٤٥** وهو نفس العام الذى نشر فيه الجزء الأول **سن الرشد** ولكننا نكتشف أن ماتيو لايلعب الدور الرئيسى فى هذا الكتاب الجديد ، ولم تعد الامور تخصه بمفرده فهناك حدث ضخم يفوق مشكلته الشخصية فى الأهمية ألا وهو تلك المأساة التى كانت تعيشها أوروبا خلال الأيام القليلة التى سبقت اندلاع الحرب العالمية الثانية ، وتوجد فترة زمنية مقدارها شهران فقط فيا بين نهاية **سن الرشد**وبداية**المهلة** .

فى هذه الأيام التى اتسمت بالتوتر كان مصير العالم يتقرر من خلال مجموعة من الاشخاص ، وفى الواقع أن مسؤولية القرار الذى سوف يقود العالم نحو الدمار أو السلام لم تكن تقع على عاتق دلادييه أو تشمبرلين أو هتلر ولكن هذه المسئولية كانت تقع على كل الذين يقيمون فى شتى العواصم الأوربية ويترقبون فى هلع أو فى أمل .

---

(٣٧) **Le Sursis**, p. 321.
(٣٨) L'Age de Raison, p. 273.
(٣٩) Ibid., p. 441

فهذا القرار المفزع لن يتوقف فقط على محادثات برشتسجارون فى المانيا ولكنه يتوقف على ضمير وعمل ومسؤولية كل فرد سواء فى ذلك الرجل التشيكى العادى المحاصر فى منزله من قبل أنصار هايتلاين أو ذلك الصيدلى الفرنسى البسيط الذى يعيش فى أى بلدة صغيرة فى فرنسا ويكتشف أنه يحمل ورقه التجنيد رقم ٢ ويستعد للسفر واللحاق بموقع التجمع ويعبر البيريس عن ذلك بقوله :

« ان ظاهرة جماعية مثل الحرب ليست كيانا فى حد ذاتها بل هى عبارة عن تجاور بين الضمائر والمسئوليات لدى ملايين من الأشخاص » (٤٠) .

ويهدف سارتر من رواية **المهله** أن يبين لنا أن هذا الموقف العالمى الجماعى يفرض نفسه على كل ضمير فردى . فكل شخص يستطيع على حده أن يستمر فى حياته الخاصة بما تتضمنه من مشاكل شخصية . ولكنه فى نفس الوقت لايستطيع أن يتجاهل المشكلة الجماعية التى تواجهه وهى الحرب .

« الحرب هى نفس الموضوع الذى يخص كل انسان ، ويوجد خارج نطاق كل رجل ، ويفرض نفسه على الجميع » (٤١) .

ولكى يبين لنا هذا الوجود المتعدد للحدث ، استخدم الكاتب اسلوبا متميزا فنجده يبدأ بالكلام عن شخصية توجد فى باريس وبعد ذلك بسطرين أو نحو ذلك يتكلم عن شخصية أخرى توجد فى برلين ويستمر فى استخدام هذا الاسلوب الى آخر الكتاب وكان يرمى من وراء ذلك الى تأكيد أن الحرب ظاهرة جماعية تخص العالم كله . وهذا ما يكتشفه الناس بأنفسهم فى جميع انحاء العالم عندما ينتظرون نتائج اللقاءات التى تمت بين تشمبرلين وهتلر فنقرأ فى بداية الرواية :

فى يوم الجمعة ٢٣ سبتمبر ، والساعة الآن السادسة عشرة وثلاثون دقيقة فى برلين ، والخامسة عشرة والثلاثون دقيقة فى لندن ، وكان الفندق غارقا فى الملل فوق هضبته وكان مهجورا وكئيبا ولا يوجد به الا رجل مسن . وكان الناس فى انجولام وفى مرسيليا وجود ودوفر يتساءلون « ماذا يفعل هذاالرجل ؟ لقد تجاوزت الساعة الثالثة فلماذا لم ينزل ؟ (...) وكان الصحفيون ينتظرون فى بهو الفندق ، وكان ثلاثة من قادة السيارات ينتظرون فى الفناء دون حركة وهم جالسون أمام عجلة القيادة داخل سياراتهم ، وعلى الناحية الأخرى من نهر الراين كان ينتظر فى سكون داخل بهو فندق دريسين رجال بروسيون طوال القامة يلبسون ملابس سوداء (...) » (٤٢) .

(٤٠) Albérès, op. cit., p. 102.
(٤١) Ibid, p. 103
(٤٢) Le Sursis, p. 5

وكسائر الفرنسيين كـــان ماتيو ديلارو يتابع هذه الأحداث ولكن بدون حماس كما هو واضح وكان يعيش فى سأم على الشاطىء فى مدينة جيون لايان حيث يقضى اجازته مع أخيه جاك وزوجته أوديت ، وكل الأيام متشابهة بالنسبة له وتمر دون جديد ، ويصف لنا الكاتب هذه الحالة فى قوله :

« فتح ماتيو عينيه ، إنهما عينا طفل حديث الولادة لأنها مازالت عمياء وكان يتساءل « وما الفائدة » مثلما يفعل كل صباح (...) . وكانت هناك فيما مضى فترات صباحية مختلفة تمثل بدايات رائعة لأمور جديدة ، وكان جرس المنبه يدوى فيستيقظ فجأة وعيناه حادتان وجسمه منتعش ، وكأنه يستيقظ على صوت النفير . أما اليوم . فلا توجد بداية ولا يوجد شىء يمكنه أن يشرع فى عمله ، ورغم ذلك يجب عليه أن يغادر فراشه (...) وأخرج ساقيه من السرير ونهض ثم خلع بيجامته وتساءل « وما الفائدة ». واستلقى ثانية على ظهره فوق السرير وهو عار تماما ووضع يده تحت عنقه وبدأ يتبين السقف من خلال غشاوة بيضاء انا انسان ضائع تماما . فيما مضى كنت أحمل الأيام على ظهرى وكنت أجعلها تمر من ضفة الى أخرى ، أما الآن فهى التى تحملنى » [٤٣] .

ولكن هذا الوضع تغير تغيرا كاملا ولم يستمر أكثر من ذلك فمنذ اليوم الذى قرأ فيه أنه يحمل ورقة التجنيد رقم ٢ ، وعلم أن من اللازم أن يسافر ليلحق برفاق السلاح ، لم يستطع أن يستمر على حالته السابقة من عدم الاكتراث وعدم الاهتمام بالحرب ، وكان هدف الكاتب من خلق هذا الموقف هو محاولة ايجاد حل لمشكلة ماتيو يحسم الصراع الذى يعانيه وأن يوضح له أن حياته لاتتوقف عليه وحده وعلى حريته التى استطاع بنجاح أن يُبقيها بدون استخدام حتى الآن وانما هى فى الواقع متوقفة على موقف معين ووجد نفسه فيه وهو موقف الحرب الوشيكة الحدوث انه لايزال حرا ولكن الحرب أمر يخصه ولايمكنه أن يتجاهلها وهكذا نجد أن حريته لاحول لها ولاقوة وهى ضعيفة لاتعرف لنفسها خلاصا أو منقذا للهروب من هذا الموقف الخارجى ولكن ماتيو لم يقدر مسئوليته فى بادىء الأمر وهذا واضح من استجابته لنداء التعبئة كما شرحه لأخيه :

« لايمكننى أن أتصرف بطريقة أخرى . أما أن تكون هذه الحرب عادلة أو غيرها فهذا أمر ثانوى بالنسبة لى بعد ذلك » [٤٤] .

والاكثر من ذلك أنه شعر بخيبة الأمل واليأس عندما فكر فى أنه سوف يتخلى عن كل شىء ، وأنه سوف يترك كل ما حوله ليسافر « الى حرب من أكثر الحروب سخافة ، وهى حرب مضمون خسارتها مقدما ، وكان

---

(٤٣) Le Sursis, p. 88-89

(٤٤) Ibid., p. 125.

يشعر أنه يغوص فى أعماق المجهول الى أن تلاشى (...) انه لاشىء وهو شخص بدون شخصية وليس له سن معينة . انه شخص سرق مستقبله وأمامه أيام لايمكن التكهن بها » (٤٥) .

أى أن ماتيو ديلارو لايزال حرا ، ولكنه لايعيش فى حالة الفراغ الناجمة عن حالة عدم الاستقرار كما ورد فى الرواية الأولى سن الرشد ، بل انه يعيش فى موقف معين هو موقف الحرب . ونلاحظ أنه يتمتع بشىء من الحرية فى هذا الموقف وهى حرية يمكن أن نعتبرها مطلقة من وجهة نظره ففى مقدوره أن يستجيب لنداء التعبئة العامة ، أو أن يهرب الى سويسرا أو أن ينتحر فهو اذن حر الارادة ، حر فى اتخاذ القرار ولكنه ليس حرا فى تجاهل الموقف بل هو مضطر الى مواجهته .

وقد اعتبر ماتيو قراره الخاص بالاستجابة لنداء التعبئة العامة بمثابة قطيعة مع ماضيه وقبل أن يطوى الصفحة الأخيرة من هذه الفترة من حياته ذهب قبل أن يلحق برفاقه الى شقته فى باريس ليستعيد ذكرياته وذكريات كل من عرفهم الى يومه هذا ويريد الآن أن يتساهم « واستدار فجأة وجال ببصره فى حجرة مكتبه وكانت تتملكه سعادة خالية من الانفعال فقد خيل اليه أنهم جميعا هنا محبوسون وقد فارقوا الحياة : مارسيل وبورنيه ، وبوريس ودانييل فعندما حضروا اليه وقعوا فى الشرك وسوف يبقون فيه (...) » (٤٦) ثم غادر شقته وذهب يتجول على الكبارى الممتدة عبر نهر السين فى باريس وقد بدا له أنه أصبح الآن بلا ماض ، ينعم بالحرية ولكنه وحيد وقد بدت له الحرية التى طالما تمسك بها وكأنها منفى :

« ان الحرية هى المنفى وأنا محكوم على أن أكون حرا (...)) ولكن ماذا سأفعل بهذه الحرية ؟ وماذا سأفعل بنفسى ؟(...) انه وحيد على هذا الجسر » ووحيد فى هذا العالم وليس فى استطاعة أحد أن يصدر له أمرا ثم قال لنفسه وقد ظهرت عليه علامات الارهاق « أنا حر للاشىء » (٤٧) .

وبناء على ذلك استقل باحساس من الارتياح والسعادة القطار الذى سوف ينقله الى مكان تجميع المجندين فى المرحلة الأولى من الحرب تلك الحرب التى تمنى فى هذه اللحظة أن تكون متبوعة « **ربما بالموت أى الحرية** » (٤٨)

●●●

(٤٥) Le Sursis, p. 132.
(٤٦) Ibid,. p. 394
(٤٧) Le Sursis, p. 419-420.
(٤٨) Ibid., p. 462.

ثم نلتقى فى الجزء الثالث من مجموعة « طرق الحرية » الذى ظهر فى عام ١٩٤٩ تحت عنوان « موت النفس » بماتيو ديلارو فى بداية الرواية وهو بين مجموعة من رفاقه الجنود الهاربين بعد أن تركهم ضباطهم وهم ينتظرون فى شبه ارتياح وقت حضور الألمان لأخذهم أسرى وكان هؤلاء الجنود يعانون من حالة فظيعة من المهانة والقذارة والجوع وكانوا يشعرون أنهم معزولون عن باقى العالم ومنبوذون ولكنهم اكتشفوا معنى التضامن فى هذه العزلة ، وكان ماتيو يشعر فى البداية أنه مختلف عن الآخرين وكان يجد صعوبة كبيرة فى الاختلاط بهم والعيش معهم وكان يشعر نحوهم بنوع من الاشمئزاز فى بعض الأحيان ومن ثم كان شعوره بالوحدة والعزلة أكثر حدة ، ولكنه اكتشف بمرور الوقت انه ليس أفضل منهم وليس له الحق فى احتقارهم وعدم التضامن معهم لأنه فى الواقع واحد منهم وهم جميعا متضامنون وهذا التضامن يشكل قوة فى حد ذاته سوف تظهر وتتضح وقت هروب الضباط وتركهم جنودهم دون مأوى أو قيادة مستغلين سواد الليل فنرى الجنود جالسين جميعا فى الظلام ينصتون لأصوات العربات وهى تتحرك فى حذر حاملة الضباط ، وكلهم أمل فى أن ينطقوا منهم ولو كلمة واحده تجيب على تساؤلاتهم وتشعرهم بالراحة . ولكن يطول انتظارهم دون جدوى وهنا يجد ماتيو نفسه غير قادر على الاهتمام بهم ويقلقهم ويخاوفهم لأنه يشاركهم فى مصيرهم المبهم وكان الجنود ينظرون الى أنفسهم نظرات تعبر عما يجيش فى صدورهم :

« كان ماتيو ينظر الى لونجان دون سبب معين غير أنه كان فى مواجهته وكان لونجان ينظر اليه بالمثل لنفس السبب ، وكان شارلو ولاتكس ينظر كل الى الاخير ، وكان الجميع ينظر بعضهم الى بعض ، ويبدو عليهم جميعا أنهم كانوا ينتظرون شيئا يقال ، ولكن لم يعد هناك شىء يستحق القول ، وفجأة ابتسم لونجان لماتيو ورد له ماتيو الابتسامة ، وابتسم شارلو ، وابتسم لاتكس ، وأضاء القمر هذه الابتسامات على شفاههم كأنها زهرات باهتة[٤٩] .

وهكذا تم التعبير عن التضامن في صورة النظرة والابتسامة التي جعلتهم جميعا يشعرون انهم يشتركون في نفس المصير . كما ان حالة الفراغ التي أحاطت بهم بالاضافة الى الشعور بالخوف من الامر الذي ينتظرهم دفعهم الى ارتكاب افعال مشينه مثل الاقبال على السكر الشديد وحتى يؤكد ماتيو في نفسه فكرة التضامن والتآخي اضطر ان يشاركهم مواقفهم المخجله وأقبل على السكر والشرب معهم رغم عدم رغبته الحقيقية في ذلك لأنه كان يرفض ان ينساق الى هذا الموقف المهين وأراد ان يتصدى للأساليب المخزية التي يسلكها رفاقه والتي لم تكن تحوز اعجابه بل كانت تنال احتقاره واكتشف في هذه اللحظة انه اذا أراد التوصل الى العالم الحقيقى مثل صديقيه جوميز وبرونيه « **فيجب قبل كل شيء ان تكون لديه الشجاعة على تحمل مسئولية أفعاله ، وان يحسن استخدام حريته ، وان يتعرف على التضامن الواعي ، وأن يلقي مسئوليته بثقل في الميزان**[٥٠] .

---

(٤٩) La Mort dans l,Ame' Paris Gallimard, 1949, p. 122

(٥٠) Albérès, (p. cit., p. 108

كما أنه اكتشف أيضا أن قيمة الحرية تكمن في كيفية استخدامها وأنها تتطلب التزاما ومسئولية بالاضافة الى الاقدام على فعل محدد في موقف معين . وتوصل الى ان الواجب يحتم عليه ان يدرك الواقع الملموس وهو ان على المرء ان يعمل ويدفع الثمن . وان هذا الواقع هو الحقيقة التي طالما تهرب من مواجهتها وعندما أعلنت الهدنة وجدنا ان غضبه واحساسه هو وزملاؤه بالمهانة والخزي قد ازداد ازديادا كبيرا . وشعر ماتيو بالرغبة والحاجة الى « الاندفاع في عمل مجهول لايعرف كنهه مثل الاندفاع داخل غابة مجهولة . وهذا العمل عبارة عن فعل يلتزم به الانسان ولايفهمه أبدا بدرجة كاملة[٥١] وقد ازدادت هذه الرغبة لديه يوما بعد يوم .

وأخيرا تسنح الفرصة لماتيو والتي طالما كان ينتظرها . ففي أحد الأيام جاءت الى القرية التي يقيم بها مع زملائه مجموعة جنود من القناصة من أحدى الوحدات المجاورة ولديهم مهمة فدائية تتطلب التضحية بالنفس وهدفها هو عرقلة تقدم جيش العدو . وعند سماع هذا الخبر اختبأ رفاق ماتيو كالفئران المذعورة في قبو كنيسة القرية . اما هو وصديقه في المحنة المدعو « بينت » فقد قررا الانضمام الى مجموعة القناصة وأخذ كل واحد منهما بندقيته وصعدا معهم الى قمة كنيسة القرية للنضال ومقاومة العدو المنتظر .

وبدأ ماتيو في اطلاق النيران من أعلى الكنيسة وواجها ببندقيته الضعيفة المدافع والدبابات القوية المعادية وربما كان صنعه هذا غير مجد ولكنه اتاح له الفرصة ليثبت لنفسه أنه يقوم بعمل وأنه يترك أثرا لحياته ووجوده وسيره في أرجاء هذه الارض . وقد أحس بفرحة غامرة عند قتله أول رجل من رجال العدو :

« كان ماتيو ينظر الى الرجل الذي قتله وهو يضحك . فقد كان يحاول منذ أعوام طويلة ان يقوم بعمل ولكن دون جدوى لان نتائج اعماله كانت تسلب منه أولا بأول وكأنه انسان ضعيف لاحول له ولاقوة . اما في هذه المرة فلم يسلبه أحد شيئا بالمرة . لقد ضغط على الزناد ولأول مرة يحدث شيء نهائي (...) فها هو ذا قتيله ملقي على الارض وهو يمثل تجسيدا لعمله وأثرا من أثار مروره على الارض[٥٢] » .

وكأنه بصنيعه هذا قد تبرأ نهائيا من الحذر الذي طالما اتبعه في حياته وأثبت انه اذا أراد أن يعيش فيجب عليه المخاطرة . وكأنه أيضا قد تأرمن كل اعمال الجبن التي تعرض لها في حياته . واستطاع في نشوة ان يؤكد ذاته وهو الآن لأول مرة في حياته موجود بالفعل وهو ايضا انسان حر :

« واقترب من حافة السور وأخذ يطلق النيران وهو واقف وكان ذلك بمثابة انتقام فظيع . ان كل طلقة قد تنتقم له من خوف قديم . هذه الطلقة على لولا التي لم أجرؤ ان أسرقها . وهذه الطلقة على مارسيل التي

(٥١) La Mort dans l'Ame, p. 95.
(٥٢) Ibid., p. 236.

كان يجب علي ان اتركها ، وهذه طلقة على أوديت التي لم أرغب في مضاجعتها وهذه طلقة على الكتب التي لم أجرؤ على كتابتها ، وهذه على الرحلات الى خارج الوطن التي حرمت نفسي منها (...) واستمر في اطلاق النيران كان نقيا ، وكان قويا ، وكان حرا[٥٣] .

وبهذا يكون ماتيو قد أنجز مهمته ، فقد التزم ووجه حريته نحو الالتزام واستطاع بعمله هذا ان يتجنب اللعنة التي كانت تجعلها حرية « جوفاء » وحرية « في الفراغ » كانت تنزلق على سطح العالم الى مالا نهاية دون ان تقدر على التدخل فيه وأن تترك بصماتها عليه . ورغم ذلك يظل فعل ماتيو صبيانيا ولايلقي ضوءا كاملا على القيمة الحقيقية للالتزام الفعلي ، ففعله هذا ساعده في ان يثبت لنفسه « **انه كان مخطئا حتى ذلك الوقت ، وان الانسان قد خلق لاضفاء المعاني على الحياة ، وانه لايجب عليه ان يسمى وضوح الفكر ثقافة أنانية خاصة به بل هو معرفة كاملة بالعالم المحيط وقرار جريء لتشكيله وفق هواه كيفما يشاء** »[٥٤] .

لقد كانت حريته السابقة حرية سلبية خاطئة كانت تدفعه الى مشاهدة العالم من الظاهر بدون محاولة التدخل والالتزام بعمل فيه ، لأنه بالفعل وبالفعل فقط تأخذ الحرية معناها الحقيقي :

« **وهكذا لاتكتشف الا من خلال الفعل ، وتتوحد مع الفعل** ... **فالحرية ليست فضيلة داخلية تبيح لنا الابتعاد عن المواقف التي تتطلب عملا عاجلا ... ولكن على العكس من ذلك هي القدرة على الالتزام بفعل معين في الحاضر في سبيل بناء المستقبل** »[٥٥]

وفي نفس الوقت الذي نشر فيه جان بول سارتر هذه الأفكار عن الحرية والالتزام في أعماله الروائية نجده قد أظهر هذه الآراء نفسها في أعماله النظرية أيضا ففي كتابه المسمى ماالأدب (مواقف ٢) يشرح الكاتب ضرورة التزام الكتاب .

●●●

التزام الكتاب :

في مقال نشر في جريدة « الأخبار الأدبية » بعد موت سارتر كتب جان فرنسوا كان :

« نفس الشيء يمكن ان يقال عن سارتر وفولتير وهيجو ... كانوا وأعمالهم شيئا واحدا لاينفصل وسيطر عليهم الثلاثة بالحاح ـ كل على طريقته ـ موضوع الحرية وحده ، ألم يستغلوا لخدمة معركة الحرية كل

---

(٥٣) La Mort dans l'Ame, p. 244-245.

(٥٤) Albérès, op. cit., p. 109

(٥٥) Lartre, Matérialisme et Révolution," in **SituationsIII'** p. 205-206.

الوسائل الفنية التي وفرها لهم علم التعبير (...) . ألم يضيفوا علاوة على ذلك ثمرة أفعالهم الخاصة ، قاصدين من وراء ذلك ان يبرهنوا على ان أي فكرة لن تساوي شيئا مالم تقدم البرهان على صحتها . ماقيمة الكتابة عن الحرية ؟ ليس للحرية أي قيمة مالم يصاحبها كفاح مستمر من جانب الكاتب من أجل الحرية ، حريته وحرية الآخرين »[٥٦]

وفي الحقيقة ان التطور الفكري لدى جان بول سارتر قد قاده الى الاعتقاد بأن من الواجب على الكاتب ان يلعب دورا سياسيا قبل كل شيء. وقد أنشأ لهذا الغرض مجلة « الازمنة المعاصرة » Les Temps Modernes ولكنه لم يتطرق الى موضوع تحديد دور الكاتب وأهمية الكاتب الا في كتابه المسمى ما الأدب ومن أهم الأفكار التي نادى بها في هذا البحث وجوب استبعاد الانتاج الأدبي الشعري أو الانتاج الفني أو الانتاج الغيبي ، وذلك من أجل الأدب السياسي والاجتماعي الذي يهدف أساسا الى الاتصال بالناس ، وقد كتب سارتر قائلا في هذا الصدد :

« على هؤلاء الذين يتمتعون بحسن النية المطلقة ان يعايشوا التاريخ مع الابقاء على نقائهم وان يحولوا مطالبهم الصورية الى مطالب مادية مؤرخة ، بدلا من أن يبقوا في عزلة ووحدة موجهين في الفراغ نداءات لايشعر بها أحد عن المصير الانساني بصفة عامة (...) »[٥٧]

وهكذا نرى ان على الكاتب الا يتطرق الى الموضوعات العالمية الشاملة بل يجب عليه ان يتمسك بموضوعات الساعة . فالكاتب لايمكنه ان يتجاهل العصر الذي يعيش فيه ولايهتم به لأن العصر إن عاجلا اوآجلا سوف يؤثر على حياته لذلك يجب على الكاتب ان يهتم بوقته ويحرم عليه أن يختبئ وراء أسوار الموضوعات الابدية . ويجب على كل كاتب وأديب ان يتخذ موقفا محددا من قضايا عصره الذي يعيش فيه . أو بمعنى آخر وأصح ان يلتزم فبالنسبة لنا (الكتاب) ان أي عمل أدبي هو في حد ذاته التزام طالما الكتاب أحياء اليوم قبل ان يصبحوا امواتا[٥٨]

ان الكاتب الملتزم يعرف جيدا قيمة وتأثير كلمته « فالكلمة فعل »[٥٩] ويعرف جيدا ان « الكلمات على حد قول بريس باران Price Parain) ماهي الا « مسدسات معدة للاطلاق » اذا تكلم انطلق الرصاص (...)[٦٠] فعلى الكاتب اذن ان يتضامن مع العصر التاريخي ، والاجتماعي الموجود فيه . ولا يجب عليه الارتباط

---

(٥٦) Jean-François, Kahn, "Dieu, commeils l'ont hai" in Les Nouvelles Littéraires' 17-24 avril 1980, p. 19.

(٥٧) J-P. Sartre, Qu,est-ce que la Littérature' in SituationsII, p.293.

(٥٨) Ibid., p. 83

(٥٩) Ibid., p. 30

(٦٠) Ibid., p. 31

بشيء آخر غير ذلك « **لكل كاتب موقف محدد في عصره ولكل كلمة من كلماته صدى ولكل صمت أيضا** »[٦١]

وقد ادان سارتر موقف بعض الكتاب مثل جونكور وفلوبير أثناء الثورة الفرنسية المعروفة باسم حكومة باريس الاشتراكية التي قامت في عام ١٨٧١ وقداعتبر هؤلاء الكتاب « **مسئولين عن فترة القمع التي أعقبت الثورة ، انهم مسئولون لأنهم لم يكتبوا سطرا واحدا لمنعها** »[٦٢]

كما أنه أسف أيضا لعدم اكتراث بعض الأدباء الكبار بالأحداث المعاصرة لأنهم بسبب هذا الموقف غير المسئول افتقدوا للأبد شيئا مهما في حياتهم : « **اننا لانريد ان يفوتنا شيء في عصرنا ، ربما تواجدت أزمنة أفضل في الماضي** ، ولكن هذا الوقت هو وقتنا نحن وليس لدينا حياة أخرى **نحياها** »[٦٣]

يوجد موضوع واحد يفرض نفسه على الأدباء مهما كانت نوعية أعمالهم سواء كانت اعمالا نقدية أو بحوثا انشائية مبتكرة :

ان الكاتب رجل حر يتوجه بالحديث الى رجال أحرار وليس لديه الاموضوع واحد ، وهو الحرية »[٦٤]

وبهذه الطريقة يجد الكاتب نفسه في قلب معركة أي يجد نفسه ملتزما وهذا مايؤكده سارتر بقوة في قوله :

« **وهكذا مهما كانت الوسيلة التي أتت بكم (الى الادب) ، ومهما كانت الآراء التي تجاهرون بها ، فالأدب يدفع بكم الى المعركة ، والكتابة ليست الاوسيلة معينة للرغبة في الحرية ، ومتى بدأتم ستجدون أنفسكم ملتزمين سواء أردتم أم لا** »[٦٥]

---

(٦١) "Sartre Ptèsentationdes Temps Hodeanes," in Situations II, P.13

(٦٢) "Presentations des Temps Modernes", **Situations** p. 13.

(٦٣) Ibid.

(٦٤) **Qu,est-ce que lalittérature'** p. 81.

(٦٥) Ibid., p. 82.

وهكذا عاد بنا الحديث الى الكلام عن الحرية والالتزام وهما المفهومان اللذان شكلا محورهذا البحث المتواضع وكان لهما عظيم الأثر بالنسبة لكاتبنا جان بول سارتر في حياته الشخصية أو في أعماله الأدبية والفلسفية .

●●●

والذى يتضح لنا من خلال تتبعنا لأعمال سارتر الروائية أنه كان يؤمن بأن الانسان حر أراد أم لم يرد وبهذا تحددت ماهيته . فالانسان بحكم وجوده مسئول عن حريته وله القدرة على الاختيار أى له القدرة على اتخاذ القرار لأن القرار في جوهره هو عملية اختيار لبديل من البدائل المطروحة أمام الانسان ولا يوجد حد نهائي للاختيار ولا نهاية لاستخدام الحرية والحرية في أعمال سارتر عبارة عن امتحان مستمر يمر به الانسان في كل لحظة أمام المعطيات والفرص التي تتوافر له . والحرية لا تتحقق وتعطي معناها الكامل الا بالالتزام والمسئولية .

ولكن

ماذا يسعنا أن نقول بعد ذلك ؟ لعل أفضل ما يمكن لنا أن نختم به هذا البحث هو أن نستعير هذه الأسطر القليلة التي كتبها ج لوكليزيو LE CLEZIO في بحث نشر في مجلة لارك عام ١٩٦٦ تحت عنوان « رجل مثالي »

« ان الذى بحث عنه (سارتر) ونجح في التوصل اليه قد أصبح بالنسبة لنا أكثر من مؤشر اذ أنه مجموعة أمثلة . فقد كانت مغامرة سارتر حقيقية : هو فيها الانسان وهو المحور الذى يشبه البطل ، وهو بطل مرتين ، أولا لأنه استطاع أن يجسد هذا القرن ، وأن يتألم لهذا القرن وأن يعمل جاهدا في هذا القرن ، وأن يعبر أيضا عن هذا القرن . لقد قال لجيلنا ما كان يجب أن يقال وكتب الكلمات التي كان يجب أن تكتب والتي كان الجميع ينتظرونها »(٦٦)

●●●

---

(٦٦) J. M. G. Le Clézio, "Un homme exemplaire," in la Revue L'Arc' 1966, p. 5à g. p.5.

وظيفة الخيال بين اللغة والفلسفة عند جان بول سارتر*

دولت صالح العرب

من المعروف لدينا جميعا مدى الاهتمام الذي علقه سارتر على « الخيال » حتى جعل منه عنوانا لواحد من كتبه : نقصد كتابه « **الخيال** » الذي صدر في سنة ١٩٣٦ ، وفي سنة ١٩٤٠ ، أصدر سارتر كتابا أخر بعنوان « **المتخيل** » .

ومن ناحية اخرى فان الصور الخيالية تثري اعماله الأدبية ، وسنحاول هنا ان ندرس الاعمال الروائية بهدف تحديد الدور الذي تلعبه الصور الخيالية وتنوع المظاهر التي تتخذها هذه الصور حين تنظمها اعمال فنية متكاملة ، مركزين في دراستنا على الجزء الثالث من رواية « **دروب الحرية** » وهو الجزء الذي تكاد تتم به الرواية وعنوانه « **الحزن حتى الموت** » وقد صدر سنة ١٩٤٩ ، وقد تعرض هذا الجزء للتصدع الذي مرت به فرنسا في سنة ١٩٤٠ من جراء هزيمتها المؤقتة ـ في الحرب العالمية الثانية أمام الالمان .

وسنرى ان للصور الخيالية عند سارتر مهمة ذات شقين : احدهما ادبي والثاني فلسفي .

أوجز الأستاذ « شارل برونو » ـ في مقال جريء [1] ـ المعالم العريضة لنوعية الصور المتخيلة في الادب المعاصر ، ففي رأيه انه يمكن التاريخ لمرحلة جديدة من مراحل فنية التصوير الخيالي في ادب

* جميع المقتطفات الواردة في هذا المقال لسارتر او لغيره هي من ترجمة كاتبة المقال ، بدون الرجوع الى اي من الترجمات العربية المنشورة او المخطوطة .

(١) Charles Beureau, „L'image dans notre langue PiHéraive'', Mélanges Dauzat' pp. 55-67.

العصر الحديث بنظرية الترابط التي أصّلها بشعره شارل بودلير في القرن التاسع عشر . ومنذ ذلك الوقت تطور هذا الفن في اتجاهين رئيسيين . فأحدهما يتبناه شعراء اسماهم « برونو » « الكيميائيون Les Chimistes » وهم قد طوروا الصورة الخيالية بطريقة عقلانية مصقولة ومتقعرة : شيء كأنه لغة فوقية Sur Langage وافضل من يمثل هذا الاتجاه هما « مالارميه » ، و« فاليري » ويمثل الاتجاه الثاني من يسميهم « برونو » ، « الملهمون Les Inspires » وهؤلاء يميلون الى صور لا معقولة جامحة الخيال واحيانا بدائية اي عكس الصور التي اختارها اصحاب الاتجاه الاول . ويمثل هذا الاتجاه الثاني بوضوح شعراء من امثال « رامبو » و« ابولينير » و« بول اليوار » . ويميز الاستاذ برونو كذلك بين اربعة انماط تنقسم اليها مجموعات الصور الخيالية المعاصرة : الأول « الاحساسات » والثانية « الانطباعات » والثالثة « المشاعر » والرابعة « الخبرات العقلية المحضة » . والرابعة قد اختص بها « الكيميائيون » وعلى رأسهم « فاليري » . وتقسيمه هذا يمكن ان يقال عليه انه الى حد ما مائع كما انه شديد البساطة . وان كان ينطبق دون شك على بعض اتجاهات الشعر المعاصر كما انه يمكن الاستعانة به لتصنيف الاعمال الروائية التي لا تعدم التشابه بينها وبين الاعمال الشعرية . وبخاصة منذ نهاية القرن الماضي .

كانت البلاغة التقليدية قد اعترفت اعترافا كاملا بأهمية الصور في النسيج الشعري وكان ارسطو نفسه قد نوه بأهمية الاستعارة عندما قال في كتابه « فن الشعر » ان الاستعارة دليل العبقرية ❊❊ « ولم يبل هذا الشعار عبر القرون رغم انه كان لكل عصر مفهومه الخاص لدور الخيال في بناء القصيدة الشعرية ، بل ان كلاسيكيي القرن السابع عشر في اوربا لم تخف عنهم تلك الاهمية . اما الرومانسيون فعندهم ان الصورة هي روح القصيدة . وكان « كولردج » قد ألمع بذكائه المعهود الى « ان شاعر العصر الحديث يكاد ان يلهم نفسه صورا جديدة باهرة وكأنها هدفه الوحيد وأهم ملامح فنه » بينما يقدم وردزورث تفسيرا دسما وحاسما لمراحل الاستعارة نفسها في الابيات التالية :

« قد تحدث الأغنية عن المبنى الذي يعلو الى ما لا نهاية .

وترى بين جزئياته تشابها تخطئه العين الكسولة »

وفي هذا القرن ذهب « ازراباوند » الى انه « من الخير أن يضع الشاعر يده على صورة خيالية واحدة او استعارة واحدة او مجازا واحدا من ان ينتج مجلدات بأكملها » [٢]

❊❊ الاستعارة دليل العبقرية «

"La métaphore est le sign du génie"

(٢) cf. Cecil Day Lewis, **The Poetic Image'** London, 1947.

ولم يأل السيرياليون الفرنسيون بدورهم جهدا : فيقول إمامهم اندريه بريتون « لا زالت اقدس مهمة يطمح اليها الشاعر هي المقارنة بين شيئين لا يوجد ما هو اكثر منهما تباعدا . والمقارنة بينهما بشكل او بآخر يفاجئنا ويصدمنا » [٣]

وليس لأحد بالطبع ان ينتقص من المكانة العالية التي تتمتع بها الصورة في القصيدة .

ولكن ماذا عن اهمية الصورة في النص المنثور ؟

ينص بروست بصراحة في مقاله الشهير عن فلوبير « اعتقد ان الاستعارة وحدها هي التي تحفظ اسلوب الاديب من الفناء » [٤] ووجهة نظره هذه تشخص تحولا جذريا كان قد طرأ على الرواية العالمية في نهاية القرن الماضي .

ان للاجزاء الثلاثة الاولى من رباعية سارتر المنقوصة المعنونة « **دروب الحرية** » شكلا ادبيا متكاملا للغاية .... (ونقصد بالتكامل هنا التآزر والتغاير معا) . فالمجلد الاول « سن النضج » قد بنى في ما يبدو على أسس تقليدية . بينا يختلف الاسلوب السردي تماما في المجلد الثاني « المماطلة » فيحاول سارتر فيه ان يرصد « معية » الحوادث التي تقع في إماكن منفصلة . وهنا يظهر تفوقه على مواطنيه من الروائيين امثال « جول رومان » وتشابهه مع معاصريه من غير الفرنسيين امثال « جون دوس باسوس » الامريكي . فمثلا يصور سارتر في ذلك المجلد وقع ازمة « ميونيخ » على بعض من اشخاص روايته لا يجمع فيهم نفس المكان وان كان يجمع بينهم جملة واحدة في احدى صفحات الرواية . ان ثمرة مثل ذلك ليس موفقة والقارىء لأعمال سارتر ـ الذي تأخذه الدهشة ـ لا يملك الا ان يتساءل ـ على حد تعبير ناقد معاصر ـ « عما اذا كان سارتر قد ضحى بموهبته على مذبح شراهته الى التجريب من اجل التجريب وحده ؟ » [٥]

اما عن المجلد الثالث « **الحزن حتى الموت** » فان كاتبنا يواصل محاولته لرصد الحوادث المتزامنة « المعية » ولكنه يحد من توزيع الامكنة التي ينتقل بينها لرصد تلك الحوادث ولا « يقطع » تنقلاته تلك بنفس المباغتة التي ازعجت قارىء المجلد الثاني .

ويكاد الانتباه يتركز بشكل اساسي في شخصية واحدة هي شخصية « ماتيو ديلارو » وفي زمن لا يتعدى المرحلة الأخيرة من الحرب العالمية الثانية . ويحاول سارتر ان يدخل بنا خلال النصف الثاني من ذلك المجلد في

---

(٣) Cité par I. A. Richards, **The Philosophy of Rhetoric**' Oxford University Press, New York, 1950, p. 123.

(٤) Marcel Provst, "Le style de Floubert", **Nouvelle Revue francaise**' vol. xiv, 1, 1920, pp. 72-90.

(٥) Henri Peyre, **The contemporary French Novel**' New York, 1943.

تجربة جديدة فيكتب وصفا مرسلا في مائة صفحة للأيام الاولى التي قضاها الصحفي الشيوعي « برونيه » في الاسر . والواقع ان محاولته تلك لم تكن صادقة لانها اقتصرت على تغيير شكلي بحت في صورة الصفحة المطبوعة ! فالسطور تتلاحق دون ان تضمها فقرات منفصلة . وان كانت محاولة ناجحة لان مجرد مثل هذا التأثير البصري كفيل باحداث الاثر المطلوب وهو أن تتلاحق انفاس القارىء في متابعته للسرد بهذيان يشبه هذيان المحموم .

وكان من المقرر ان ينتهي سارتر من مجلد رابع من نفس الرواية يتعرض فيه للمقاومة الفرنسية للاحتلال الالماني ولكنه لم يفعل ذلك . وان كان نشر مقتطفات منه تحت عنوان « صداقة غريبة » في مجلة « **العصور الحديثة** » في سنة ١٩٤٩ .

ولقد شغل سارتر انصاره المثقفين واثارت حولهم ضجة ومناقشات شملت كل القضايا الاساسية فمنها الانطولوجي ومنها الاخلاقي ومنها السياسي ومنها الجمالي الى حد جرف الاهتمام بعيدا عن اسلوب سارتر في التعامل مع اللغة . وذلك على الرغم من ان الوجودية حركة لها ابعادها الادبية كما ان لها ابعادها الفلسفية . وانها طورت لغة خاصة بها والتزمت بهذه اللغة .

وقد اثنى على اسلوب سارتر في الكتابة اغلب النقاد حتى اشدهم قسوة واشار بعض هؤلاء بتنوع صوره الخيالية بصفة خاصة . (٦)

فمثلا اوضح الناقد « شامبيني Champigny » دور عناصر الطبيعة الاربعة (الارض والماء والنار والهواء) في تكوين اخيلة سارتر الواردة في اعماله الفلسفية مستعينا بنظريات جاستون باشلار » (٧) .

ولكن نفهم اثر صور سارتر بدورها البنائي واهميتها التي لا تتجزأ لا يتم الا بتحليلها في اطار رواية باكملها .

وبالفعل يؤخذ المرء قليلا عندما يعرف ان في النصف الاول من مجلد « الحزن حتى الموت » مائتين وخمسين تشبيها . اي ما زيد على تشبيه واحد في كل صفحة . وذلك على الرغم من ان هذا الجزء حافل بالحوار بين شخصيات الرواية . ذلك الحوار الذي يدور بالعامية الفرنسية والتي تحتوي بدورها على صور خيالية مما يدل على كثافة الصور الخيالية والتشبيهات والكنايات والاستعارات والمجازات الواردة على لسان المؤلف . وبالتالي فلا

---

(٦) cf. Raymond Picard, „L'art de J.P. Sartre et les Hommes de Bonne volonté", **La France libre** 13 février1946, pp. 289-295.

R.M. Albérès, Jean. Paul Sartre, Editions Univereitaires, Paris, 1960, pp 126-140.

(٧) cf. R. Champigny, "L'expression élementaire dans l'Etre et le Néant, **Publications of theModern Language Association of America**. vol. L'XVIII, 1953, pp. 54-64.

نستطيع ان نوافق « هنري بير » على رأيه ان استعارات سارتر نادرة [٨] . قد تكون هناك دون شك عند سارتر أمثلة واستعارات تقليدية ولكن اغلب تشبيهاته أصيلة ومشحونة بحنانة ومتميزة بطابعه الخاص الذي يستحيل تقليده .

ان روايات سارتر وقصصه القصيرة هي اعمال ادبية متكاملة ويمكن للقارىء غير الملم بالوجودية ان يتفهمها وان يتذوقها فنيا ، ومن ناحية اخرى فان هذه الاعمال مشبعة بفلسفته ومقصود منها شرح المسائل التي تطرحها الوجودية من خلال مواقف بشرية ملموسة ، وسيكون للصور الخيالية بالمثل مهمة مزدوجة ادبية وفلسفية يصعب تقسيمها او تحليلها الى شقيها الذي يثري كل منها الآخر دواليك .

●●●

ان الوجودية في مفهومها للعالم ـ تتمرد بشدة على التيار الفكري الممتد من ديكارت الى هيجل والذي ينفي وجود « الشيء في ذاته » ومع ذلك فالعالم في نظر الوجودية لا يتكون من ماديات مستقلة عن معرفتنا بها فحسب بل ان **هذه المعرفة هي الحقيقة** المكونة للعالم من وجهة نظر الوجودية . ان كتاب سارتر « **الوجود والعدم** » يبدأ بذلك التصريح الواضح : « ان الفكر الحديث قد حقق تقدما ملحوظا نحو عملية اختزال الوجود الى سلسلة الظواهر التي يتجلى من خلالها . ان كينونة اي موجود هي بالتحديد ما يظهر به ذلك الموجود . ان نظريتنا في الظواهر تحمل موضوعية الظاهرة تحل حقيقة الشيء » ومن هنا تبدو لنا دلالة العنوان الثانوي الذي اتبع به سارتر العنوان الرئيسي على غلاف كتابه المذكور الا وهو « مقال في الانطولوجيا الفنومولوجية » اي « مقال في علم الوجود من خلال علم الظواهر . »

وفي نفس الوقت فان تلك الظاهراتية بعيدة تماما عن مثالية القرن التاسع عشر المطلقة ، او على الاقل عن تلك المثالية كما تدرس الآن . ان هناك شيئا مستقلا عن الفكر وهذا الشيء يسميه سارتر « الموجود في ذاته » . وللوهلة الاولى يكون « الشيء في ذاته » ملأ الكينونة فهو « كتلة » لا فراغ فيها وبالتالي « معتم » لنفسه اي معدوم الوعي في ذاته » اي مطابق لذاته » . كذلك « فالشيء في ذاته » ليس كالكائن الواعي الذي يستطيع هو ان يكون مالا يكون والا يكون ما يكونه . فالشيء في ذاته هو ما هو لاغير . لكنه بلا معنى الا بتعرف « الوعي » عليه . وهكذا فان العالم يتحقق من خلال الوعي ويكتسب معقوليته من خلال « الأنا » ويصبح مكونه الاساسي هو « الموجود لذاته » وليس « الموجود في ذاته » .

وتقول رفيقة حياة سارتر ، سيمون دي بوفوار في فقرة جميلة من روايتها الاولى « الضيفة » ما معناه ان حضورنا الى العالم يوقظ ذلك العالم من نومه ، وبطلة تلك الرواية واسمها « فرانسواز » تذهب في موعد متأخر من

---

(٨) cf. Henri Peyne, op. cit., p. 233.

الليل الى استوديو السينما الذي تعمل فيه عادة في الصباح وهنا تلفت نظرها لاول مرة اشياء كانت موجودة طيلة الوقت ولكنها لم تنتبه اليها من قبل . وكأنها جثث عادت اليها الحياة (تقول سيمون دي بوفوار) : « خرجت (هي) من المكتب ، كانت هذه الاروقة السوداء هي التي تجذبها ، وعندما لم تكن هنا لم تكن موجودة ايضا رائحة التراب وهذه العتمة وهذه الوحدة البائسة . والآن كانت هنا وكانت لها تلك القوة : ان ينتزع وجودها الاشياء من نومها وتضفي هي عليهم الوانهم وروائحهم . دفعت باب الحجرة كانت كالمكلفة بهمة ، كان يجب بعث هذه الحجرة المهجورة الى الوجود ، وكانت الكراسي المكسوة بالمخمل الاحمر تتباعد عن بعضها ثابتة وفي الانتظار . منذ برهة لم تكن تنتظر احدا والآن صارت قد اذرعتها » [٩] .

وفي بحث سارتر الفلسفي « **الوجود والعدم** » تجده يعبر عن الكائنات الميتة بصفات مستمدة من الجماد شأن « كتل » و « كثيف » و « معتم » و « متعجن » .

وبالنسبة للصور الخيالية الواردة في رواية « **الحزن حتى الموت** » فبادىء ذي بدء يلفتنا الميل الى تصور ظواهر الطبيعة وكأنها جمادات ، واضفاء للحسية على ما هو مجرد فكرة في سلسلة من الصور الغريبة .

هبط نبأ اعلان الهدنة ـ الذي اتضح فيما بعد انه خاطىء ـ على ماتيو وفصيلته في يوم صيف ثقيل الجو . يقول سارتر « بريق كوميض الرصاص ، ثم الصمت . كانت الابدية قد هبطت كالبلطة تقطع لحم ذلك النهر الطري الازرق . » [١٠]

لقد مثل النهار هنا بمادة جسدية قطعت فيها الاناء (كما تقطع البلطة في الجسد) .

وفي موضع آخر من النص يغدو الليل ايضا محسوسا . يقول سارتر : « كان الليل رقيقا وبريا وقد برئت الجراح الكثيرة التي احدثها من قبل في الجسد . كانت ليلة غنية وعذراء . ليلة جميلة بلا أناس ، جميلة ملتهبة الدماء في عروقها وبلا خصوم » [١١] .

يضع صديق ماتيو المدعو دانييل الذي ينتظر في شوارع باريس الخالية وصول طلائع القوات الالمانية : يضع نهار يوم الاحد تحت مجهر التحليل الكيميائي او ما الى ذلك . يقول سارتر : « كان يوم احد متعفنا ، عاديا ربما زاد جفافه قليلا عن العادة وزاد تصنعا ايضا ، صموتا للغاية وقد امتلأ بتغضنات سرية . [١٢]

---

(٩) Simone de Beauvoir, L'**Invitée**' Gallimord, Paris, 1945, p. 10.

(١٠) Jean. Paul Sartre, **La Mort dans Lame'** Gallimard, Paris, 1949, p. 67.

(١١) **Ibid**.' p. 140.

(١٢) **La Mort dans Lame'** p. 140.

كذلك ينسب سارتر الى الهواء والى الماء الصلابة فيقول : « فنسيم حار وثقيل كالخلاصة » (١٣) وايضا : « كان الماء باردا وعاريا كبشرة » (١٤)

ويحس بطل رواية سارتر اي « ماتيو » بنفسه وقد طرأت عليها تحولات بفعل مواجهة الجنود الاجانب وغدت جزءا من العالم المكون من جمادات والذي يحيط به ويتحول ما هو « لذاته » الى مجرد « ذات » (يقول سارتر) : « واحس ماتيو ـ تحت النظرات القادمة من عصر مختلف ـ انه يتحول الى عشب .. انه مرعى ترقبه الماشية » (١٥)

وعندما يحاول ماتيو بمعونة رفاقه ان يتطوع لعمل بطولي يوقف الزحف الالماني يأخذه فجأة شعور لا يقاوم بصلابته وبصلابة العالم من حوله (يقول سارتر) : « توقف الطريق عن السيولة .. ابطل الطريق حركة ، وقفز ماتيو الى قدميه وصوب (بندقيته) وجمدت عيناه وهو واقف وكثيف على ارض صلبة وامام فوهة بندقيته احد الاعداء وقد جعل هدفه بهدوء « الكليتين » (١٦)

ويكفي ان يقرأ المرء عناوين مؤلفات سارتر الاولى : تلك العناوين المحملة بالاستعارات وان كانت استعاراتها تصر على الالتصاق بارض الواقع الملموس ، ومنها على سبيل المثال « الغثيان » و « **الحائط** » و « **والذباب** » .

ويبدو ان لدى سارتر الحاحا على الاستمساك بالواقعية الملموسة ، واصرارا على تصوير العالم بكل ملامحه اليومية حتى ما كان منها منفرا ، ان لديه تعطشا للتعبير بالاسلوب المشبع بالصور الحسية والمحسوسة .

والامثلة التي ذكرناها حتى الآن تكشف ملمحا آخر بين الملامح التي تميز صور سارتر الخيالية كما تميز اسلوبه بشكل عام ، فكل شيء مرئي او محسوس يصل القارىء من خلال الشخصيات نفسها (لا المؤلف) في خطاب غير مباشر مسترسل تنقصه دقة البناء . ولولا الصفة الاخيرة (تنقصه دقة البناء) لكانت رواية سارتر موضع حسد « جوستاف فلوبير » لو كان امتد به العمر . فهو رائد هذا الاسلوب في الرواية الفرنسية .

وكما رأينا فان احد المبادىء الاساسية للفلسفة الوجودية هو ان العالم الصلد المبني لا يكتسب معنى ووجودا اصيلا سوى بادراك الوعي الانساني له . و« **ما هو لذاته** » يبعث الحياة « **فيما هو في ذاته** » ويلي ذلك ان العالم ليس متجانسا تجانسا صارما ، فيدركه كل فرد ويفسر ظواهره بطريقته الخاصة : والحاصل اللغوي لهذا الموقف الفلسفي الذي يحتق النسبية هو الاسلوب الحر غير المباشر ، اي ان الاشياء والاحداث تعرض لا كما هي في

---

(١٣) **Ibid**. p. 192.
(١٤) **Ibid**. p. 42.
(١٥) **Ibid**. p. 136.
(١٦) **Ibid**. p. 186.

الاصل ولكن بأسلوب علم الظواهر « الفينومنولوجيا » اي كما يعيها ادراك فردي خاص . ويقول « البيريس » عن حق على سارتر . « ان ما هو عند كاتب آخر مجرد سرد موضوعي يتخذ عند سارتر شكل تذوق متفرد يتفاوت بحسب ادراك البشر الذين يعيش كل منهم تجربته . اننا لا نعايش مع ماتيو الاحداث الصغيرة فحسب ولكن نذوق ما ذاقه في حلقه في حلوقنا ويستفز عقولنا مما استفز عقله ونرى مناظر الشارع التي رآها بنفس انطباعاته البصرية والانفعالية والبدنية والخيالية » [١٧]

وهذا الاسلوب بالتالي ثماره الفعالة في صور سارتر . فالخيال فيها يزيد اتساعا وحرية ولها طابع ذاتي واحيانا ملهم . فيمكن ان يتناول الفكر المكونات البدائية للواقع الفيزيقي بأكثر من طريقة . لقد رأينا كيف اضفى سارتر الصلابة على الماء والهواء بل وعلى النور والظلام ولكنه قد لجأ ايضا الى الاجراء العكسي فحول الاشياء الصلبة الى اشياء سائلة (يقول سارتر) « نظرت (هي) يندم الى العشب الطري الاسود وانحنت تجيء كما لو كان ماء » [١٨] (ويقول سارتر ايضا) : « كان ماتيو ينظر الى الطريق الواقع على بعد مائتي متر منه . كان الطريق يهرب من الليل ويسيل مائعا ابيض حتى قدميه ثم يجاوزه ليغسل المنازل المقفولة النوافذ الواقفة خلفه . كان الطريق قد عادت اليه برية الانهار القديمة ، وغدا سينقل الى القرية سفنا محملة بالنقطة » [١٩] .

وفي المثل التالي تتطور الصورة البصرية الى رمز فكري ، ان الليل نفسه الذي تتحول بفعله الاشياء الصلبة الى السيولة قد شبه هنا بسائل داكن (يقول سارتر) . « كان الجنود المسلحون يخرجون واحدا تلو الآخر من ماء الليل الاسود » [٢٠] والغسق ايضا قد يوحي الى سارتر بمقارنات غريبة لانه يضيع الحدود الفاصلة بين الاشياء (فيقول) « كان الغسق هو اللحظة التي فيها تفيض الاشياء من محيطاتها وتندمج في ضباب المساء القطني . وكانت النوافذ تنزلق في عتمة حركة طويلة ساكنة . وكانت الغرفة قاربا وكان هذا القارب يتوه . وكانت زجاجة الويسكي احد اوثان المكسيكيين الاول . وكان الحب شيئا اكثر بكثير من الحب . وكانت الصداقة شيئا ليس هو تماما الصداقة » [٢١]

وهكذا مرة اخرى تتحول صور بصرية الى رموز فكرية في نهاية الاستعارة كما يتم في البناء الدرامي .

وحين ننظر الى العالم من حولنا من زاوية غير عادية تجعلنا هذه الزاوية غير المألوفة نعيد تفهم الحقائق وبشكل ليس مألوفا ايضا . فعندما يصف سارتر الارض من وجهة نظر ماتيو نحس ان ماتيو يرقبها من عل . من

(١٧) Albérès, op. cit.' p. 124.
(١٨) La Mort dans l,ame' p. 157.
(١٩) Ibid.' p. 125.
(٢٠) Ibid.' p. 145.
(٢١) La Mort dans l,ame' p. 140.

موقع اقرب الى السماء (يقول سارتر) : كانت الارض المنطرحة ترفع اليه وجهها وكانت السماء المترددة تجري صوبه بكل نجومها » [٢٢]

ان التشبيه الذي ذكرناه للتوهو في الرواية صدى لحلم كان قد مر بماتيو وجاء وصفه بلغة تكاد تذكر بأعمال السيرياليين (يقول سارتر) : « بدأت كرة صغيرة حمراء تدور واطلت من الشرفة وجوه نساء وبدأت تدور ايضا . كان ماتيو يحلم بأنه السماء وكان يطل من الشرفة وينظر الى الارض . وكانت الارض خضراء ذات بطن ابيض وكانت تتقافز كما تتقافز البراغيث » [٢٣]

ان الصور التي ترد الى شخصيات سارتر اثر تجارب غير عادية مرت بها تأخذ احيانا شكل الكابوس المتسلط . وعندما يسير دانييل في شوارع باريس الحالية التي تذكره بالاطلال يلحظ فجأة صليب النازية المعقوف على واجهة فندق « كريون » (يقول سارتر) « ايها المبنى . يا قطعة من اللحم الدامي الموشاة . في وسط الخرقة الملوثة بالدم كانت الدائرة البيضاء بيضاء كانعكاسات المصابيح البيضاء على ملاءات السرير في طفولتي وفي وسط الدائرة تلوى الثعبان الاسود (الوصف لراية الصليب المعقوف) يا رمز الشر . يا رمزي انا . في كل لحظة تتكون نقطة حمراء في غضون الراية ثم تنفصل وتسقط على الاسفلت : ان الفضيلة تنزف الدماء » [٢٤] .

وفي ذلك الموضع من الرواية يرى دانييل طائرة تشق السماء . (يقول سارتر) « استقبل بارتياح تمزق السماء وأومضت الطائرة تحت الشمس . واصبح للبلدة الميتة شاهد آخر ورفعت البلدة الى تلك العينين الاخريين الآلاف من رؤوسها الميتة ولو اسقطت الطائرة قنابلها لكان بعثا جديدا ولعادت للبلدة حياتها الاولى ولاكتست جدران مساكنها بأجمل الازهار الطفيلية » [٢٥]

ولكن سير الاحداث يخيب توقع دانييل فالطائرة لا تسقط قنابلها ويعود للبلدة سكونها المعزول .

●●●

ان الذاتية التي بنيت عليها الفلسفة الوجودية والشريان الالهامي الذي ينبض في كل صور سارتر تقريبا يؤديان حتما الى التعبير بطريقة التداعي الحر وكان سارتر قد نص في كتابه « **الوجود والعدم** » بتشدد : « اذا أكلت كعكة صفراء فلابد ان يكون طعمها اصفر » [٢٦]

---

(٢٢) **Ibid.**' p. 175.
(٢٣) **Ibid.**' p. 93.
(٢٤) **La Mor dans l,ame**' p. 115.
(٢٥) **Ibid.**' p. 116
(٢٦) Cité par Champigny, **op. cit.**' p. 62.
cf. R. Pieard, **loc. cit.** p. 293.

ويأتي سارتر مرارا بتشابهات من نفس النوع وبين اشياء لا تضمها نفس الفصيلة ولا يخاطب كل منها الحاسة التي يخاطبها الآخر ، وترتفع نبرة الاغراب في بعض الاحيان حتى تقارب الهذيان .

فعندما زار الرسام جوميز الذي انقطع عمله بالرسم لظروف الحرب الاهلية الاسبانية : زار لاول مرة متحف الفن الحديث في نيويورك ويصف سارتر تأثير الالوان عليه بسلسلة من الصور تختلط فيها احاسيس متنوعة (يقول سارتر) : « كان وكأنه عولج جراحيا من مرض بصري ، اضاءت كل الالوان في نفس الوقت ورحبت به ، كانت الالوان تقرع كل الاشياء بنبض مجنون ، كانت الالوان تداعات وذبذبات بل انفجارات ، هاجمته الالوان من كل جانب وانفجرت في عينيه كما تنفجر زجاجات الدم والسم . »[٢٧]

واحيانا تنطلق صور سارتر من الاحساسات نفسها لا الاشياء التي تثيرها ، ويخلط كذلك بينها فيقارن بين الصمت واللمس والشم (فيقول) : « كان يحس في ظهره بضغط الصمت السحري »[٢٨] .

(وايضا) « فتح النافذة وتدلى في الفراغ وتنفس رائحة بطيخات الصمت »[٢٩]

والصوت الآدمي وان استقل عن صاحبه ما زال يستمد منه قوته ويستهلكه كما يستهلك حيوان طفيلي الآدمي (فيقول سارتر) « كان صوته يخرج منه رغما عنه ، وكان صوته يتغذى عليه وكأنه مخلوق طفيلي هائل ، لو استطاع لامتص دمه وامعاءه بغية تحويلها الى أغان »[٣٠] بل تمكن رؤية الروائح باشكالها المحددة تماما والوانها الواضحة (يقول سارتر) : « وبعد العصافير تيقظت الاعشاب ، والقت بدورها برائحتها كما كانت العصافير تلقي بصيحاتها ، روائح خضراء سعيدة لا زالت ندية وحشية الطعم ولكنها سرعان ما ستحلو تدريجيا وتكبر وتنضج اتوتها كلما اشتدت زرقة السماء »[٣١] .

وفي فلسفة جان بول سارتر يلعب الجسم الآدمي دورا مبهما ، وقد أرينا ان سارتر يفترض في العالم انه « في ذاته » وبالتالي ابعد ما يكون عن تيار الفكر ، وبالتالي فالجسم هو جزء من ذلك الذي هو « في ذاته » اي من العالم : العالم ـ الجماد ، ما جسم الانسان بالنسبة اليه ؟

ان مفهوم سارتر الذي بسطه في كتابه « الوجود والعدم » هو أن كينونة الانسان كلها ليست الا « وجودا ـ في ـ العالم » حسب تعبير « هيدجر » ونحن « في ـ العالم » بواسطة الجسم . يقول سارتر : « اذن ليس الجسم

---

(٢٧) La Mort dans l'ame' pp. 25-26.
(٢٨) Ibid.' p. 79.
(٢٩) Ibid.' p. 140.
(٣٠) Ibid.' p. 105.
(٣١) Ibid.' p. 45.

بنائنا اضافة عارضة الى روحي ، ولكن على العكس بناء ثابت لكياني والشرط الدائم لاستمرار امكانات ادراكي من حيث ان هذا الادراك ينصب على العالم »[٣٢] .

أي لا غنى للادراك عن الجسم . ويضيف سارتر « ان الادراك الواعي هو نفسه الجسد بل انه ليس الا الجسد ، وسائر ذلك عدم وصمت »[٣٣]

وبالتالي فالجسم جزء مما هو في ذاته اي من العالم المادي الصلد ومع ذلك يكون البناء الدائم لكياننا ولا غنى عنه لكي توجد حالة الوعي . **وهذا هو ما كنت اقصده بقولي ان مفهوم سارتر للجسم مبهم .**

ان كون الجسم مشتركا مع ظواهر الطبيعة المدبة الحياة يوحي الى سارتر ببعض صور خيالية تصف الجسم بكلمات تصلح لوصف المعادن او النباتات (يقول سارتر) « كان ذلك الرجل شفافا بظهر الشمس . وكانت الحياة تعلو وتهبط وتدور بسرعة عجيبة للغاية في شجرة عروقه الزرقاء »[٣٤] (وايضا) « عندما كان يلمسني كنت استحيل الى مخمل . والآن اصبح جسدي كطين يابس يتفتت تحت اصابعه »[٣٥]

وفي صور اخرى يصف سارتر الاحساس الغريب الذي ينتابنا حين يبدو وكأنه قد انفصل عن الجسد احد اجزائه او احدى وظائفه واكتسب وجودا مستقلا . وقد رأينا كيف تمكن تصوير **الصوت الآدمي بصورة طفيلي** عملاق . وسنرى الآن التطوير الذي سيسبغه المؤلف على التنفس الآدمي . (يقول سارتر) : « وعلى يسارها كان تنفس خشن ـ كان هناك منذ خمس دقائق بينما لم تكن هي قد تنبهت لوجوده . كان ينزلق اليها ويستقر في رئتيها ويصبح تنفسها هي »[٣٦] .

وفي ادب سارتر تتخذ الاستعارات التي تشبه اعضاء الجسد بالكائنات الميتة شكلا مختلفا عما اتخذته في الادب الفرنسي عامة . فهو الآخر لا يخلو منها . فبعض تشبيهاته بصرية بحتة (يقول سارتر) : « كان له وجه منهك وغائم كالضباب يعلو ياقته المفكوكة الازرار »[٣٧] (وايضا) « كانت تحس بأنفها يضيء تحت نظرته وكأنه مصباح »[٣٨] . بينما تصور تشبيهات اخرى لسارتر الجسد الآدمي بالآلة (يقول سارتر) « باعد الرجل بين

---

(٣٢) Jean. Paul Sartre. **L.etre et le néant'** Gallimard Paris, 1943, p. 392.
(٣٣) **Ibid.'** p. 395.
(٣٤) **La Mort dans l,ame'** p. 75.
(٣٥) **Ibid.'** p. 175.
(٣٦) **La Mort dans l,ame** 23.
(٣٧) **Ibid.'** p. 99.
(٣٨) **Ibid.'** p. 156.

اعضاء جسمه فبدا كملية تتفتح » [٣٩] (وايضا) « كان زنده بارزا كأنه نفخ بمنفاخ [٤٠] (وايضا) « كان جفنه الايسر بدأ يضطرب في وجهه الشبيه بالرماد كما تلوح نافذة مفتوحة في يوم عاصف » [٤١]

كما يشبه سارتر ايضا الحشود بكائنات غير حية . وقد طور سارتر هنا تشبيه الحشود بمياه البحر وان لم يكن اول من ابتدع هذا التشبيه من الفرنسيين او غيرهم (فيقول) : « دحرجت عليه الحشود مدها المائي وحملت الامواج الى قمتها حزما من الاعين البارقة الميتة . وكان الرصيف يرتجف وقد لطخه الالوان الملتهبة . وكانت الحشود تبعث بخارا كالذي تبعثه ملاءة رطبة اذا تعرضت للشمس » [٤٢]

وفي موضع آخر يحكم سارتر تشبيهه فيقارن بين حشد المهاجرين عن فرنسا من الشمال الى الجنوب وبين ثمالة النبيذ . ثمالته الداكنة (فيقول) : « كانت ثمالة المشاة السوداء تغطي الطريق » [٤٣] وبالمثل فان للتشبيهات المتأثرة بصورة الحيوان اهمية كبيرة في رواية سارتر وليس من قبيل المصادفة ان يفتتح هذا المجلد بصورة خيالية مستلهمة من الحيوانية ويختتم بصورة مثلها . فالجملة الافتتاحية تقارن بين موجة الحر التي اجتاحت نيويورك وبين حشرة قارضة (يقول سارتر) :

« حشرة قارضة ! استل سكينه وفتح ... كان خطأ . لا . كانت الحشرة هنا وقد انشبت فيه مخالبها الماصة : كانت الحرارة » [٤٤]

ومن الواضح تسلط هذه الصورة . وفي موضع تال من الرواية تعاود تسلطها « يقول سارتر : « وفي الخارج كانت الحشرة القارضة تخترق بالآف الخراطيم الماصة » [٤٥]

وكذلك تختتم الرواية بصورة حيوانية المصدر رمزية الغرض « غدا ستأتي الطيور السوداء » وتلك الجملة هي احد الامثلة النادرة على « التقديم والتأخير » في الرواية . وكأنما صاغ المؤلف الجملة بهذه الكيفية لتنتهي هي والكتاب معا بكلمة « السوداء »

وكالعادة تتخذ الصور الخيالية الحيوانية المصدر عند سارتر شكلا مجازيا وهو يستخدمها لوصف الآدميين سواء ليصمهم بالوحشية او ليشير لبعض الصفات القبيحة في مظهرهم (فمثلا) . « الوحش القذر الذي تكاثر في ليل

---

(٣٩) Ibid.' p. 157.
(٤٠) Ibid.' p. 130.
(٤١) Ibid.' p. 69.
(٤٢) Ibid.' p. 31.
(٤٣) Ibid'. p. 17.
(٤٤) La Mort dans l,ame' p. 30.
(٤٥) Ibid.' p. 30.

جسده »[٤٦] أو (وكذلك) « رأى ماتيو عيني المرأة تحت الشريط الذي ترتديه حول جبهتها » ... ثابتتين ومستديرتين كعيني فرخة عجوز »[٤٧]

(وايضا) : « لمح ضفدعا يتواثب تجاه المعركة ونظر ماتيو للحظة الى ذلك الحيوان الافطس ثم اصبح الضفدع رجلا »[٤٨].

واحيانا نجد في رواية « **الحزن حتى الموت** » صورا تروق للذوق ولا تصدمه (فمثلا) : « كانت تبدو نبيلة أنوفة وحزينة كفرس »[٤٩] وايضا . احس دانييل نفسه غريبا كوعل شرود يلقي على منسلقي الجبال نظرة عذراء بطيئة »[٥٠]

وسارتر يقرن ايضا بين الكائنات الميتة والحيوانات فيقول « تنغلق البيوت على نفسها كالقواقع »[٥١] وايضا « شارع سان ميشيل ـ الذي كان بالامس سيلا طويلا من اللهب يتجه جنوبا ـ كان اليوم حوتا نافقا منتفخ البطن . دق دانييل خطواته على بروزات ذلك البطن وانخفاضاته »[٥٢]

ان الصورة الاخيرة هي احدى الصور المنفرة العديدة التي يفرزها خيال « دانييل » المحموم اثناء سيره في شوارع باريس الخالية . وفي نفس الفقرة يخيل الى دانييل ان انفجارا قد وقع وتنفجر بالتالي مرارته من مواطنيه على هيئة استعارة حيوانية مقذعة (يقول سارتر) :

« انهم يعدون : اولئك الشهود والقضاة واهل الاحسان . انهم يعدون تحت الشمس وفاروز السماء يفقس طائرات على رؤوسهم »[٥٣]

وفي نفس الوقت يقع فعلا انفجار حقيقي بالقرب من ماتيو وفرقته وهنا ايضا يشبه سارتر الطائرات الحربية بالطيور الجوارح التي تحوم في السماء بحثا عن جثث تنهشها (يقول سارتر) :

« كانت الطيور الجوارح متراخية ومتعطشة تدور قليلا فوق البلدة تبحث عن فرائسها ثم بعدت وهي تجر ورائها أصواتها المعدنية التي كانت تتواثب فوق اسطح البيوت »[٥٤]

---

(٤٦) Ibid.' p. 176.
(٤٧) Ibid.' p. 114.
(٤٨) Ibid.' p. 185-186.
(٤٩) La Mort dans l,ame' p. 132.
(٥٠) Ibid.' p. 50.
(٥١) Ibid.' p. 53.
(٥٢) Ibid. p. 81.
(٥٣) فاروز السماء » Ibid.' p. 81. L'azur du ciel
(٥٤) La Mort dans l,ame' p. 83.

بينا يقارن سارتر في موضع آخر بين الطائرات وصغار الضفدع (فيقول) « وبدت له الطائرات كصغار الضفادع تسبح في مياه السماء » [٥٥]

وكذلك يشبه سارتر الظواهر المجردة بالحيوانات (فيقول) : نحن كاحلام الدود . فأفكارنا تسمك ويقل نصيبها من الآدمية تدريجيا . غدت افكارنا تعدو في كل مكان : افكارنا تلك التي يكسوها الشعر وتبنت فيها مخالب غدت تتناقل من رأس لآخر : ستذهب في الدودة الحياة » [٥٦]

وهذه الصورة هي احدى مجموعة كبيرة مثيرة للاهتمام من الصور استلهمها سارتر من عالم الحشرات . وقد اختار سارتر هذا النوع من الاستعارات بالتحديد وهو يصف الخروج الكبير من باريس على لسان « سارة جوميز » وصغيرها اللذين كانا بين المهاجرين على حين تسد السيارات الشوارع (فيقول) :

« كان النمل الأسود الطويل يشغل الطريق كله وكانت الحشرات تتقافز امامهم كبيرة وطويلة وغامضة وكانت السيارات تتز كسرطان البحر وتزقزق كالعصافير . كان الرجال قد تحولوا الى حشرات وكانت خائفة » [٥٧] (وايضا) « مرت السيارات امامها واحست ان عيونا خفية تراها : عيونا غريبة اصحابها ذباب وقمل » [٥٨]

وبالتدريج تكبر الكائنات التي تشبه بالحشرة حتى يشبه اكبرها وهو الحشد الذي يغطي الشارع بحوره بالحشرة (فيقول سارتر) : « لقد احتوانا الحشد والحشد يسير ونحن معه . لسنا الا ارجل تلك الدابة التي ليس لها نهاية » [٥٩]

وتعود مرارا صور الحشرات في الرواية مثارة كمثارة الكابوس أو الوهم المتسلط (فيقول سارتر) :

« تلك النطفة الرمادية التي كانت تتحرك حركة طفيفة لصق الارض ولد في اتجاههم رؤوسها المتعددة » [٦٠]

(وايضا) « كان كل جسمه يلوث كما تهاوت الحشرات حين يهددها الخطر » [٦١]

« وكان الباقون يجرون في كل اتجاه كالنمل المجنون » [٦٢]

---

(٥٥) Ibid.' p. 24.
(٥٦) Ibid.' p. 89.
(٥٧) Ibid.' pp. 21-21.
(٥٨) Ibid.' p. 21.
(٥٩) La Mort dans l,ame' p. 24.
(٦٠) Ibid.' p. 85.
(٦١) Ibid.' p. 117.
(٦٢) Ibid.' p. 170.

وصورة الحشرة تؤدي الى الصورة الافظع اي الابادة (يقول سارتر) :

« لقد خرسوا . ماذا كانت تملك ان تفعل سوى ان تخرس هذه الحشرة الوضيعة التي كانت تلوث ذلك النهار البديع في يوم من شهر يونيو . صبرا فستأتي اداة القضاء على الحشرات وترش كل الشوارع بالدي دي تي » (٦٣)

●●●

وتلعب كل هذه الصور دورا هاما واساسيا في استحضار حالة الغثيان التي يعتبرها الوجوديون احدى مراحل النفس الانسانية . وسنتوقف هنا قليلا بمناسبة صور الحشرات عند سارتر لتحليل احد مناهج « الاسلوبية » الادبية يستأهل عناية خاصة لان نتائجه سريعة وهامة . وهذا المنهج يستند الى افتراض ان الكاتب يكشف عن نفسه من خلال اختياره للصور التي يغترفها اساسا من خبرته الشخصية وبصفة خاصة من التجارب التي استحوذت على انتباهه أو الهبت خياله او كان لها عليه انطباع قوي وهنالك مثل واضح على صحة هذا الفرض في قصيدة فيكتور هوجو « Booz endormi » حيث ترفع « راعوث » رأسها الى السماء ليلا بعد يوم شاق من العمل وترى السماء ولكن فكرها ما زال مشغولا باحداث النهار وانطباعاتها عنها فتذكرها السماء المرصعة بالنجوم بحقل مزروع ويذكرها الهلال بالمنجل .

(القصيدة) :

« هذا الهلال البارق الرشيق بين زهور الظل كان يلمع غربا ، وراعوث ثابتة ترفع بعض بصرها من خلال ثقابها تسائل نفسها اي رب ؟، اي زارع للصيف الخالد قد القي في طريقه عن غير عمد منجل الذهب هذا في حقل النجوم ؟. »

من الصعب الحكم حكما جازما من واقع صورة منفردة . ولكن ان امكن تتبع تشكيل بنائي او مجموعة متناسقة من التشكيلات فان ذلك يمكن ان يساعد على الحكم على أدب مؤلف أو آخر . وافضل تطبيق لهذا المنهج هو الذي حاولته « كارولين سبرجن (٦٤) » التي حللت صور شكسبير والتي سعت الى توصيف « سيرته النفسية » ووجداناته ومعاناته وميوله من خلال اختياره لتلك الصور في اعماله الادبية . ولا شك ان شكسبير نفسه يسهل المهمة على من تصدى لمثل هذا البحث . فمن ناحية له اعمال ضخمة حافلة بالصور الخيالية والتشبيهات الثرية ، ومن ناحية اخرى فالمعروف عن حياته الشخصية والعامة ضئيل جدا . وقد تبدو بعض النظريات التي خرجت بها كارولين سبرجن ساذجة بالغة الخيال ولكنها اصابت الحقيقة على ما يبدو حين فسرت على سبيل المثال صور الفيضان عند شكسبير على انها ذكريات عن فيضان نهر « آفون » الذي امضى طفولته على ضفافه . ومن

(٦٣) Ibid.' p. 81 .
(٦٤) Carolyn Spurgeon, **Shakespear,s Imagery and what it tells us'** London, 1954, pp. 93-112.

المعروف عن هذا النهر انه كان ولا يزال نشط الفيضان ، فكان هذا سبب اكثار شكسبير من استخدام الفيضان مثلا لظواهر اخرى ، ونرى مثلا عن تلك الصورة المستوحاة من الفيضان والتي مردها طفولة شكسبير في كلمات عطيل :

« ان حزني انا قد فاض
وطغى عاليا ونضح
فابتلع كل احزان الناس
فلم ينقص بل ظل كبيرا »

وبالفعل هناك احوال يكون فيها اختيار الصور لدى الاديب بتأثير لتجارب حية او انفعالات قوية لم تمت داخله . فصور القطار عند الفريد دي فيني مثلا والتي ترد كثيرا في شعره هي نتاج الصدمة التي لم يشف منها قط اثر وقوع حادث قطار في فرساي سنة ١٨٤٢ وموت بعض معارفه وما تبع ذلك من نفوره الشديد من القطارات . فيحذر في قصيدته « بيت الراعي » من مخاطر ذلك الاختراع الذي كان جديدا وقتها :

لقد ركب الانسان قبل الاوان صهوة ذلك الثور الحديدي
الذي يزفر وينفخ ويرغي ويزبد
ولا يعرف احد بعد اية اعصارات
يحملها داخله هذا الوحش الاعمى »

على ان الافتراض المطلق ان الصور الخيالية عند كاتب لا تخرج عن تجاربه وانطباعاته الخاصة يمكن ان تقود الى نتائج خاطئة فان كثيرا من الصور والتشكيلات البنائية قد اعمل فيها الكاتب وعيه عن عمد بغرض فني بحيث لم تعد تكتشف شيئا من نفسه العذراء . وكثيرا منها كذلك وان كانت تلقائية الا انها وليدة نزوة التداعي وكثيرا منها كذلك قد يكون مصدرها الادب نفسه لا الحياة . أي ان يكون الاديب متأثرا بأديب آخر في اختيارها وسنعود الى اديبنا سارتر لنوضح الى اين يؤدي التطبيق الاعمى لمنهج كارولين سيرجن . وقد رأينا ان في رواية سارتر « الحزن حتى الموت » تكرارا متسلطا لصور الحشرات فالمر يشبه بحشرة قارضة والمركبات والناس في شوارع فرنسا اثناء الخروج في سنة ١٩٤٢ يصورون كمجموعة من حشرات تزحف زحفا اليا وكلما توغلنا في الرواية وجدنا صورة تتطور الى رمز هام . هل يمكن ان نفسر ذلك على انه علامة على اهتمام سارتر بعلم الحشرات ؟. ام هل يجب ان نفترض ان سارتر في طفولته قد مر بخبرة اليمة مصدرها متصل بالحشرات ؟. وهل سنمتد بنفس التفسير السيكولوجي الى كتاب آخرين تلعب عندهم الخيالات الحشرية نفس الدور الهام ومنهم مثلا

اندريه مالرو ؟ [٦٥] هناك بلا شك حالات يمكن ان نقرر فيها بشكل حاسم ان هناك صلة بين الخبرة الشخصية والصور الخيالية . ولكن عموما يكفي ان نفترض ان كلا الكاتبين قد التفت الى امكانيات الافادة المتنوعة من المقارنة بين النشاط البشري والنشاط الحشري وان كلا منهما قد طورها في اتجاه رمز معين .

ومن الصور الهامة التي اختارها خيال سارتر في الرواية تلك التي تنتقل من **الملموس الى المجرد** . ومن الصعب فهم بعض التجارب والمشاكل التي يمر بها الوجودي دون امثلة واضحة تنتقل بنا الى افكاره المجردة عبر جسر من الملموس . ولكن يمكن ايضا تحديد **اتجاهين اخرين** ، **الاول** الصدمات العنيفة التي تحدثها **الخطوب** غير المتوقعة **والثاني** ان المجاز والصور المحملة ليس الا متنفسا للمرارة التي تكتنف شخصيات سارتر . والاتجاهان يتضحان في عديد من الصور المريرة تتعرض لبعض القيم الاخلاقية ، اولا تتعرض للطيبة كما في المثل التالي :

« ملأت الطيبة **ثدييها** كما يملأها اللبن واكتظت بطيبتها التي لا تستعملها كأنما **ملأها غاز** » [٦٦]

وثانيا **تتعرض** للاحسان كما في المثل التالي :

« **واتخذ قراره** ، هوى قلبه الطيب الشفوق من غصن الى غصن . انتهى ، لم يعد له قلب » [٦٧]

وثالثا **تتعرض** للاخوة كما في المثل التالي :

« كان قد بقي له في اعماق فمه من ليلة الامس طعم ـ قد برد ـ من الاخوة » [٦٨]

واحيانا يأتي سارتر بصورة شعرية ثم يزيحها فنفقدها وكأنها سراب (فيقول) : « **بالطبع** كانت البراءة تبرق تحت شمس الصباح ، كانت ملموسة على اوراق الاعشاب ، ولكنها كانت تكذب ، والذي كان حقيقيا كان ذلك الخطأ المشترك المنفلت : **خطؤنا** » [٦٩]

ويمكن للصور المجازية ايضا ان تتعرض بإلحاح للجوانب السلبية لرذائل معينة وتؤكد عليها فتصور الكراهية كسائل قذر (فمثلا) « لقد فجرت الكراهية رذاذها الى السماء » [٧٠]

---

(٦٥) Cf. G.O. Rees. "Animal Imagory in the Novels of André Molrauw". **French Studies'** Vol. IX.1955.
pp. 129-142.

(٦٦) **La Mort dans Lame'** p. 23.

(٦٧) **Ibid.'** p. 174.

(٦٨) **Ibid'.** p. 99.

(٦٩) **Ibid.'** p. 50 .

(٧٠) **Ibid'.** p. 185.

ويأتي سارتر بنفس التأثير عن طريق الكتابة فأولا « مروا بين سياجين من البغض المقيت »[٧١] وثانيا « رفع رأسه فوق تلك الطاعة المثمرة »[٧٢]

وباستعمال الاسماء « **البغض** » و« **الطاعة** » المجردة بدلا من « الاعداء المبغضون » و« المرأة المطيعة » ينجح سارتر في تكثيف المعنى وفي الوقت نفسه يعزل الصفة ويكسبها لحما حيا . ونجد عند سارتر ايضا امثلة اعقد من ذلك كما في الاسطر التالية :

« تحطم خلود تماثاله وطار مع قهقهات الضحك »[٧٣]

ويلجأ سارتر ايضا الى رصد التجارب والعمليات العقلية المجردة بكلمات تنتمي الى مجال الخبرة الحسية كاللمس او الحرارة او الصوت .

فمثلا « سمع صيحات وهو يحلم حلما متعجنا »[٧٤]

وايضا « مد يديه الطويلتين كأنما يريد ان يتحسس النبأ بحذر »[٧٥]

وايضا « المجد الذي سرى من الارض الى بدنه كأنه دفء حيواني »[٧٦]

وايضا « لثانية واحدة أنت ذكريات كما تئن الاشجار بفعل الرياح »[٧٧]

واخيرا « حركت صلاصل مشاكل »[٧٨]

وتوحي مشاهد معارك سنة ١٩٤٠ الى سارتر بالعديد من المقارنات الغريبة فتبدو له فرنسا وكأنها جهاز ضخم قد توقف عن العمل ، يقول :

« والآن انطرحت فرنسا ورأيناها ، رأينا آلة كبيرة معطوبة وفكرنا : نعم نعم انه لكذلك »[٧٩]

وخلال مسيرته الكابوسية داخل باريس يأخذ دانييل بغتة شعور بأن المدينة ليست تماما خالية ولكنها مليئة بجيوش صغيرة تحارب في كل اتجاه وتهرب بعد هزيمتها تاركة ثغرات في اسوار المدينة . فيقول دانييل لنفسه

---

(٧١) **Ibid.** p. 146.
(٧٢) **Ibid.** p. 148.
(٧٣) **La Mort dans l'ame** p. 69.
(٧٤) **Ibid.** p. 185.
(٧٥) **Ibid.** p. 67.
(٧٦) **Ibid.** p. 138.
(٧٧) **Ibid.** p. 174.
(٧٨) **Ibid.** p. 69.
(٧٩) **Ibid.** p. 46.

« ليست باريس خالية بالمعنى المفهوم بل هي مليئة ولكنها مثقوبة » [٨٠] وتحت ضوء القمر يرى دانييل اشكالا جديدة تتخذها باريس ومنها « الحجر المعتق في رحيق التاريخ » [٨١] .

●●●

ان الاستعارات التي يستخدمها سارتر عند التعرض لافكار الوجودية الكبرى مثل **الاختيار والالتزام والقلق والتضامن وطبيعة الوجود وطبيعة الزمن** توضح العلاقة الوثيقة بين فلسفته وصوره الخيالية .

ان كلمة الوجودية نفسها تعني التسليم لدى معتنقها بأولوية **الوجود** على الماهية ويقول جان بول سارتر « بالمصطلح الفلسفي ، لكل شيء وجود وماهية ، ويظن الكثيرون ان الماهية تأتي اولا والوجود بعد ذلك ولكن الوجودية تنص على العكس . ان لدى الانسان والانسان وحده يسبق الوجود الماهية ، وهذا يعني ببساطة ان الانسان يكون اولا ثم يكون هذا اوذاك » [٨٢] . والتجربة الدالة على هذا المفهوم للوجود والذي يمثل لمعتنقي هذا المذهب ما يمثله « **الكوجيتو** » او الـ « انا افكر اذن انا موجود » لمعتنقي مذهب ديكارت . ❋

اقول ان هذه التجربة قد تم وصفها بعناية وقوة في رواية سارتر الاول « **الغثيان** » ، فيرينا سارتر كيف اكتشف « روكونتيني » بطل الرواية الذي كان لا يزال يرقب الاشياء بل يكتفي باستخدامها : اكتشف الوجود ، ولكن ماذا يجب ان يعني « الوجود » ؟ في مصطلح الوجودية ؟ ليس « الوجود » مرادفا « للكينونة » . فالاشجار تكون ولكنها لا توجد الا بالفعل العقلي الذي يضفي عليها ذلك ـ فالوجود الفعلي ليس « حالة » ولكنه « فعل » ، فهو الانتقال الفعلي من « الممكن » او« المحتمل » الى « الواقع » . ومع ذلك فلا يكفي مجرد الانتقال الفعلي من حالة الى حالة شرطا للوجود ، فان الصيرورة والوجود الحقيقي يشترط الحرية ولذلك فالوجود هو من نصيب الانسان دون سائر الكائنات (بفضل حريته) ومع ذلك فلا يجب مجرد الافتراض ان كل انسان يتمتع بنصيبه ويوجد حقا ، فهناك كثيرون يتبعون القطيع ولا يؤدون اختيارا حقيقيا ، واولئك على حد تعبير هيدجر ـ هم الذين يشيرون الى انفسهم بكلمة « المرء » بدلا من كلمة « انا » ، وليس لهؤلاء وجود اصيل . **ففي نظر سارتر كما في نظر هيدجر ، لا يوجد بأصالة الا الذي يختار حريته ويصنع نفسه بنفسه والذي هو نتاج عمله هو نفسه** . وفي المجلد الاول من رباعية « **دروب الحرية** » لسارتر هو المعنون « **سن النضج** » يقول دانييل

(٨٠) Ibid.' p. 80.
(٨١) Ibid', p. 155.
(٨٢) Jean Paul Sartre, Action' 27 détembre 1944.

(❋) انظر في ذلك مقال الدكتور حبيب الشاروني المنشور في هذا العدد ـ مستشار التحرير .

« اريد الا انتسب الا لنفسي » [٨٣] وفي كتاب سيمون دي بوفوار « دماء الاخرين » تعجب البطلة « هيلين برتراند » بصديقها « جان بلومار » لانه يبدو عليه الرضا بنفسه وتقول له :

« ان هذا هو مصدر قوتك . رضاك عن نفسك . وبشويني انطباع انك خلقت نفسك بنفسك » [٨٤] . وبعد ذلك تستغرب ان له اما : « كان من الصعب الاقتناع بأنه مدين بحياته لاحد . اكان يمكن الا يكون قد وجد ! » [٨٥] .

ان المحور الثاني لفلسفة الوجودية هو الاختيار للانسان حرية الفعل ولكن عليه ان يختار طيلة الوقت ، فحتى الامتناع صورة من صور الاختيار . والانسان من خلال اختياراته المتعاقبة يلتزم حتما . وهذا الالتزام يحد من حريته المقبلة . وفي الوقت نفسه لا توجد معايير مطلقة تملي عليه اختياراته . فبما يخص الانسان يسبق الوجود الماهية ولذلك فليس هناك مثل قبلي يقود خطوات الانسان في اختياره ولا سلطة او قاعدة تفرض عليه سلوكه . وفي مسرحية سارتر « الذباب » يقول اوريست لجوبيتر الذي يريد ان يرده الى حظيرة الطاعة »

« ما كان يجب ان أخلق حرا .. فما ان خلقتني حتى لم اعد ملكا لك . ولا يوجد في السماء خير أو شر او شخص يصدر الي اوامر .. لن اعود الى شريعتك إن من المحتوم علي الا تكون لي الا شريعتي . فأنا انسان يا جوبيتر ويجب على كل انسان ان يخترع طريقه » [٨٦] . وفي روايته « الحزن حتى الموت » يصف سارتر مأساة هذا الموقف الانساني عشية واحتدامها في صيف سنة ١٩٤٢ (فيقول) :

« ان نغوص في فعل مجهول كما نوغل في غابة : في فعل .. في فعل يلزمنا ولا نفهمه حق الفهم قط » [٨٧]

وفي فرنسا المهزومة ستكون حرية الفعل محدودة وبلا جدوى (يقول سارتر) :

« سكت وقد قال لنفسه : يجب ان نحيا .. نحيا ونجني يوما بيوم ثمار الهزيمة العفنة : وان ترد هذا الاختيار المطلق الى تفاصيل تنطق بالخيبة » [٨٨]

وبعد ذلك ينتاب ماتيو يأس يتبلور في صورة تكاد تكون اسطورية (فيقول) :

« مأسوي ؟ ولا حتى ذلك . تاريخي ؟ لا ولا ذلك . نحن مهرجون لا يستحقون دمعة واحدة مقهورون

---

(٨٣) Jean. Paul Sartre, **L,Age de raison'** Gallimord, Paris, 1945, p. 18.
(٨٤) Simone de Beauvoir, **Le Sang des autres'** Gallimard, Paris, 1954, p. 127.
(٨٥) **Ibid.'** p. 127.
(٨٦) Jean, Paul Sartre, **Les Moucher'** Gallimard, Paris, 1947, Acte III, Scène II.
(٨٧) **La Mort dans l,ame'** p. 77.
(٨٨) **Ibid.'** p. 50.

لهدف ؟ لا ولا ذلك ، ان العالم هو مجرد مصادفة ، كان يضحك ويضرب برأسه حائطي القدر والعبث المتواجهين واحدا بعد الآخر » [٨٩] .

وفي مواجهة الاخطار التي تتهدد الموقف الانساني : يغزو الانسان شعور **بالقلق** ، وقد جعلت الوجودية من القلق احد خيوط نسيجها الرئيسية وهو خيط يعود تاريخيا الى المرهصين بالوجودية من الفلاسفة شأن باسكال وكيركجارد ، وتدخل صور عديدة تصف القلق وآثاره الى رواية سارتر ومعظمها تبرز الاعراض التي يحسها البدن والمصاحبة للقلق الذي تستشعره النفس الآدمية ، وربما جاءت الصورة وجيزة لا تلم بكل جوانب حالة القلق (فمثلا)«كان يشعر بأن القلق يطغى عليه كما يطغى مد البحر على الشاطيء » [٩٠] (وايضا « شقه القلق تصفين » [٩١]

بينما في مواضع اخرى من الرواية تلم الصورة بعدد اكبر من التفاصيل (يقول سارتر) : « ومرة اخرى القلق : بدأ حذرا كما تبدأ الملاطفة ، ثم استقر متواضعا واليفا في اعماق امعائه ، لم يكن شيئا ، مجرد فراغ .. فراغ في داخله وفراغ حوله ، كان يجول خلال غاز مخلخل » [٩٢]

كما يصف سارتر الاعراض المصاحبة للقلق الجماعي اذا وجدت هذه الظاهرة (فيقول) : « كانوا ينظرون بعضهم الى بعض ويخيفون بعضهم البعض ، لم يتحدث احدهم عن القلق ولكنهم كانوا يستشعرونه في الاذرع والافخاذ : مؤلما كالضعضعة وكان يلف في القلوب كالذبابة » [٩٣]

ومع ذلك فالتضامن بين الافراد لا زال من اشجع الوسائل لدرء القلق ، فعلى طول الرواية يشقى ماثيو سعيا لذلك الشعور بالتضامن (يقول) : « في اوقات اخرى كان يصبح هو الجميع ، كان قلقه يهدأ وتتصاعد افكار الجميع الى رأسه في بقع ثقيلة ثم تنحدر من فمه » [٩٤]

وفي نفس الوقت يكون الفرد جزءا لا يتجزأ من الحشد على نحو بدني (فيقول سارتر) : « خلال لحظة واحدة اخترقتها هذه المسيرة الجماعية وصعدت من فخذيها الى معدتها واخذت تضرب في داخلها ضربات قلب متهك : قلب الجميع الكبير » [٩٥] .

---

(٨٩) Ibid.' pp. 69-70.
(٩٠) La Mort dans l,ame' P. 125.
(٩١) Ibid.' p. 144.
(٩٢) Ibid.' p. 89.
(٩٣) Ibid.' p. 83.
مؤلما كالضعضعة » Doulourense comme une courbature..
(٩٤) La Mort dens l,ame' p. 84.
(٩٥) Ibid.' p. 22.

ان شخصيات سارتر تستشعر القلق بشكل حاد الى درجة ان القلق يكاد يصبح في روايات سارتر احدى الشخصيات (فيقول) :

« كان القلق يدور بين الخضرة والخضروات المتوردة الخدين ولا يتوقف في اي مكان » (٩٦) .

ويتخذ القلق ايضا شكلا مختلفا . ففي اوقات الحساسية المفرطة يدرك بطل سارتر بحدة عبثية العالم وجفة موقف الانسان داخل ذلك العالم فينتابه نوع من الفزع او الذعر الميتافيزيقي (فيقول سارتر) :

« أحس ماتيو تحت فخذيه وتحت راحتيه تشابك حياة الارض والعشب والحشرات : بشعر طويل مهوش وندى ويلىء بالقمل : كان القلق العاري هو الذي تتوسده راحتاه . كان مليون فرنسي سخفاء بين اقليم الفوج الفرنسي ونهر الراين الالماني لأنهم لم يستطيعوا ان يكونوا رجالا . سيموتون وستظل تعيش بعدهم هذه الغابة القطناء . كما لو كانت الحياة في هذا العالم من حق الفلوات والبراري وحدها » (٩٧) .

ويستمر حوار ماتيو مع نفسه (مونولوجه الداخلي) ويتطرق الى صورة غريبة ملتوية تصف خبرة ملموسة بوصف ينطبق على خبرة مجردة (فيقول سارتر) :

« وكان للعشب الذي يلامس يديه اغراء الانتحار » واخيرا يختلط ـ عند البطل ـ الملموس والمجرد والآدمي واللاانساني كما المحت الحدود بين العالم فيقول سارتر « العشب والليل الذي يلصقه العشب بالارض والافكار الحبيسة التي تحاول الهرب منبطحة أثناء الليل . وذلك العنكبوت الذي كان يتأرجح قرب حذائه والذي اختفى بغتة تاركا صنبع اطرافه الناسع » (٩٨) .

ويكتشف خيط اخر في نسيج الفلسفة الوجودية الا وهو خيط الاحساس بالزمن عن بعض من اروع الصور التي ابتدعها خيال سارتر (٩٩) . ونقطة انطلاقها استعارة قديمة قدم الفلسفة نفسها : فكرة ان الزمن يسيل التي نص عليها هيراقليطس (١٠٠) فيستولي سارتر على هذه الفكرة ويتوسع فيها ويطورها الى وتر ادبي . فمع حر صيف لا يطاق يسيل الزمن بطيئا وكئيبا .

(يقول سارتر) « كان الزمن يسيل بطيئا كتراب ادفأته الشمس » (١٠١) .

---

(٩٦) Ibid.' p. 43.

الخضروات المتوردة الخدين Les légumes joufflus......................................

(٩٧) La Mort dans l,ame' p. 131.

(٩٨) Ibid.' p. 131.

(٩٩) Cf. R. Campbell, **Jean Paul Sartre ou une littérature philosophique'** Paris, 1945, chap. III.

(١٠٠) Cf. B. Russell, **History of Western Philosophy'** London, 1948, p. 64.

(١٠١) **La Mort dans l,ame** P. 70.

بل قد يبدو الزمن ثابتا تماما الا ان حركة مفاجئة تعيد اليه انتظامه (يقول سارتر) : « بل كان الزمن لا يسيل اطلاقا كان يرتجف ويتساقط على التل المحمر ، وحدثت حركة مباغتة واحس به ماتيو في عظامه كبوادر معاودة روماتيزم قديم » [١٠٢] .

وفي صورة جريئة يقارن سارتر بين توقف الزمن وتجلط الدم (فيقول)

« احدث رحيلهم تمزقا مارقا في نقاء السماء وقطر قليلا من الزمن من هذا التمزق ثم توقف النزيف وتجلط الزمن ثانية » [١٠٣] .

والمستقبل هو الذي يحكم المفهوم الوجودي للزمن وليس هذا غريبا من فلسفة تضع الاختيار والحرية مكانا عليا .. فبالنسبة للوجودي ، المستقبل عبارة عن « مشروع » بكل دلالات هذه الكلمة ، اي انه خطة وفي الوقت نفسه استكشاف . وقد كتب سارتر في مقاله « مفهوم الزمن عند فولكنز » ما معناه :

(حاولوا ان تهالكوا وعيكم ثم تفحصوه ، ستجدونه منقوبا ينفتح على المستقبل . انني لا اتحدث اطلاقا عن مشروعاتكم وامالكم ولكن بمجرد هذه الخطوة العارضة لن تكتسب في نظركم معنى الا اذا اطلقتم انجازاتكم امام وعيكم وامام انفسكم في ما لم يأت بعد » [١٠٤] .

كذلك لا يعدم سارتر موهبة تحويل المعاني المجردة التي يتمثلها الى صور ملموسة تبهرنا كما بهرتنا مهارته في تصوير الزمن ، ان ماتيو وقد افزعته احتمالات المستقبل المظلمة يحاول ان يستوقف الزمن ولو لبرهة ـ لمسافة لحظة ـ فيقول :

« انا هنا وسينهار الزمن وشبح المستقبل ولن يبقى الا استمرار مكاني مهزوز ، لم يعد هناك حرب ولا سلام ولا فرنسا ولا المانيا ، فقط لمعة ضوء شاحب تحت عقب باب ربما ينفتح ، وهل سينفتح ؟ لا شيء اخر يهم » [١٠٥] .

كانت تلك هي النسخة الوجودية من محاولة فاوست لايقاف الزمن وان اختلفت الاسباب ، ولكن آن للوهم أن يزول : (يقول سارتر) « وفي الحال عاد اليه مرور الوقت ، واختفت لؤلؤة الامل الصغيرة في مستقبل شاسع كريه » [١٠٦] .

●●●

(١٠٢) La Mort dans l,ame' p. 135.
(١٠٣) I id.' p. 137.
(١٠٤) Cité par Campbell, op. cit., p. 51.
(١٠٥) La Mort dan l,ame' p. 94.
(١٠٦) Ibl .' p. 94.

لابد ان توضح جانبا من صور الخيال عند سارتر لكي نفهم ابعادها الكاملة . ان توزيع الصور طبيعي للغاية ويندر ان تظهر احداها في وسط حوار . وتلك التي تجيء على لسان احدى الشخصيات ليست بالغة الخيال الى درجة تلفت نظرنا ما عدا تلك الجملة التي تجيء على لسان دانييل عندما يستفدح المخطط الذي كان يقدم عليه « لاغواء » فيليب وهي « سأتبل من مرضك عندما تكون قد تخلصت مني وكأنني قشرة فاكهة مستهلكة » (١٠٧) .

وبأستثناء تلك الجملة فان الغريب في الرواية هو تلك الفجوة التي تفصل بين لغة السرد ولغة الحوار .

ولسنا نبالغ اذا قلنا ان الحوار في رواية « **الحزن حتى الموت** » يحاكي احاديث الحياة اليومية حرفيا ودون غربلتها وكأنه شريط تسجيل . واغلب الشخصيات سواء منها المثقف او الأمي تتحدث بلغة خشنة حافلة بالالفاظ الدارجة . وفي تصميمه على نقل لغتهم نقلا أعمى فات سارتر ان يحني رأسه للذوق السليم او لقيمة التنويع . وهذا الاهمال قاسم مشترك بين سارتر واغلب معاصريه من الروائيين الفرنسيين . ولكن قل منهم من بالغ فيه الى الحد الذي ذهب اليه سارتر . وكون جعل الحوار « نيئة » الى هذا الحد المركز قد فرش ارضية غريبة وليست مناسبة للتدفق الهائل للاخيلة المركبة التي سيزهر منها فيما بعد داخل السرد . كما ان الانتقال المتبادل بين خيالية السرد وجفاف الحوار يتم غالبا بطريقة غير متوقعة . وربما تعمد سارتر في رواياته ان يزيد التناقض بين لغة السرد ولغة الحوار وان يجعل من هذا التعمد احد جوانب وبدائه الفنية في عالم الرواية . وقد ذهب « ريمون بيكار » في مقال ثاقب النظر الى ان بين تكنيك سارتر والرمزيين قواسم مشتركة عديدة . اي اننا نجد انتقالات وذكرا لخبرات أليفة مبهمة وشبه ملهمة وتعامل ماهر مع دلالات الكلمات وموسيقيتها . وفي نفس الوقت فالموضوع عند سارتر الى حد ما قاسم مشترك مع « الطبيعيين » . وهو يكتفي بأن يفيد من امكانات اسلوبه النثرية في مجرد وصف ظواهر كالغثيان وغيره مما يثير التقزز . ويقول ريمون بيكار :

« ان الغريب عند سارتر هو انه وضع عملا فيه فن يعيد الرمزية الى الاذهان . وضعه في قالب يلوح كأنه من المدرسة الطبيعية . وقبل سارتر كنا نعتقد ان رامبو قد شجب جول رينار . وان فيرلين قد شجب زولا . ولكن بفضل سارتر يمكن العدول عن هذا الاعتقاد » (١٠٨) .

لقد كتبت هذه الكلمات قبل نشر رواية « **الحزن حتى الموت** » . ولكن يمكن تماما تطبيقها على تلك الرواية ربما فيما عدا ان احاسيس التقزز والغثيان قد دعمت اكثر من ذي قبل ووجد لها مبرر في الاحداث التاريخية التي مرت بها فرنسا في محنة ١٩٤٠ . ولو اراد سارتر الرد على هذه الكلمات لقال دون شك « ان الغثيان مرحلة اساسية من مراحل نمو النفس البشرية وان الوجودية التي تلح على الحرية والمسئولية هي حتى النهاية فلسفة قوية وانسانية » (١٠٩) .

---

(١٠٧) **Ibid.**' p. 130.
(١٠٨) Raymond Picard, **op. cirt.**' p. 293.
(١٠٩) J an. Paul Sartre L, **exisentialisme est un huma isme**' Gallimord, Pari . 1946.

ومع ذلك فمن الصعب الجزم بأن رواية « **الحزن حتى الموت** » والمجلد الذي سبقها قد المت بكل ملامح تلك الفلسفة وبصفة خاصة القوة والانسانية .

ومن الممكن توجيه نقد اخر الى رواية سارتر من حيث طبيعة الصور الخيالية نفسها . ليس لان كثيرا منها منفرة وغير جمالية فذلك لن يكون نقدا جادا . فمن المسلم للغة الادب المعاصر ان تعبر عن واقع هذا الادب لا ان تقتصر على الجاذبية . كذلك لا موضوع رواية سارتر ولا جو الرواية يفضي الى اخيلة تشرح الصدر لكي تكون لغة الرواية بالتالي جذابة . ومن جانب آخر فان جدة الصور وقوتها تعوض عن طابعها المنفر . ولكن النقد الذي يمكن توجيهه بجدية هو ان كثيرا من صور سارتر يمكن ان يبدو غريبا ومرغما . وقد تحدث احد النقاد عما اسماه « بتدفق صور لا رقابة عليها » [١١٠] . والحق ان هذه الصور في الغالب مفهومة ويندر منها الصعب فهمه . وحتى اكثرها غرابة يمكن تفسيرها على ضوء فلسفة سارتر . ولكن القارىء غير المتأهب الذي يقتحم الرواية دون معرفة مسبقة بالوجودية يمكن تماما ان يصدم بصور من امثال « تجلط الزمن » او « التئام جروح جسد المساء الممزق » اوكون نهار الصيف له لحم طري ازرق » . ان مثل هذه الاستعارات لن يقدرها حق قدرها الا من تفهم طريقة التعبير التي تميز كتابات سارتر . وفي الوقت نفسه يجب ان نتذكر ان اغلب الصور تكون نسيجا من حوار لا شعوري (مونولوج داخلي) يميزه اسلوب سارتر في استخدام الخطاب الحر اللامباشر . وهذا الحوار يحاول ان يرصد تداعيات تولد تلقائيا في عقول الشخصيات والمفروض ان تلك الصور ملك لهم وليس للمؤلف .

ونحن من جانبنا لا نرضى بالاحتجاج بكون الخطاب حرا غير مباشر مبررا لنغفر لاي مؤلف شطحاته الادبية ، ولكنه يقينا دفاع في محله حين يتعلق الامر بسارتر ، وذلك على الرغم من ان الصور الخيالية على اية حال لا تحتاج اي مبرر للدفاع . ويميز صور سارتر ثراؤها وطاقتها واندلاعها الفكري . وهو الكاتب الذي يجوب العالم باندهاش كاندهاش الاطفال ليكتشف ارتباطات جديدة بين الاشياء ويكتب اساطيره الخاصة . فان سارتر « كيميائي » « Chimiste » على حد تعبير شارل برونو : انه مفكر ارهف الفكر رؤيته . وقد تثير الوجودية من حيث هي فلسفة كثيرا من الشكوك ، ولكن لا شك انها هي التي اثرت سارتر برؤية جديدة للحياة وبطريقة اصيلة في النظر الى العالم . فظهر هذا الثراء في صوره . والحق ان الصورة الخيالية هي من انجح الطرق لتوصيل تلك الرؤية الجديدة بشكل فني ملموس . وعندنا في رواية سارتر مثل واضح على تكامل العنصر اللغوي مع البناء الداخلي في سبيل اتمام العمل الفني .

***

(١١٠) N. Cormeau, **Littératur existentialiste Le roman et le théatre de Jean. Paul Sartre'** Liége, 1950 p. 45.

نبذة عن حياة الكاتبة العلمية

الدكتورة دولت صالح العرب استاذ مساعد بقسم اللغة الفرنسية بكلية الآداب جامعة الاسكندرية .

عملت بتدريس اللغويات والادب الفرنسي بكل من جامعات هارفارد وكولمبيا في الولايات المتحدة وجامعة القاهرة .

لها كتاب عن الشاعر « جيرار دي نيرفال » .. صدر بالقاهرة سنة ١٩٧٩ باللغة الفرنسية .

وبحث عن « بيكون ديدرو والاسير » باللغة الفرنسية ايضا بحوليات كلية الآداب بجامعة الاسكندرية .

ومقالات عن كل من « فيكتورهوجو » و« بلزاك » و« رامبو » و « مدام دي ستايل » و « الاخوين جونكور » و « مدام دي لافاييت » باللغتين الفرنسية والانجليزية .. نشرت في الدوريات الجامعية للولايات المتحدة .

***

BIBLIOGRAPHIE

ADAM, J. M. — **Linguistique et Discours littéraire'** Larousse, Paris1976.

ALBERES, R. M. — **Jean-Paul Sartre'** Editions Universitaires, Paris, 1960.

ASTUC, A. et CONSTA T. M. — **Sartre'** Gallimard, Paris, 1977.

BARTHES, R. — "Rhétorique de l'image", **Communications'** 4, 1964, pp. 40-52.

——— — "L'ancienne rhétorique", **Communications'** 16, 1970. pp. 172-223.

BAUDOUIN, D. — "Sartre et le langage", **Pacific Coast Philosophy'** U.S.A., 1972, pp. 11-19.

BEAUVOIR, S. de — **L,Invitée'** Gallimard, Paris, 1943.

——— — **Le Sang des autres'** Gallimard, Paris, 1954.

BOSMAN, C.S. — "Sartre's nature : animal images in **La Nausée**", S. Summer, pp. 107-125.

BRINDEAU, S. — „La **Phénoménologie** dans l'image d'après Jean-Paul Sartre et Gaston Bachelard", **L,Ecole des Lettres'** 15 novembre 1976.

BROOK-ROSE, C. — **A Grammar of Metaphors'** Secker and Warburg, London 1965.

BRUNEAU, C. — "L'image dans notre langue littéraire", **Mélanges Dauzat'** pp. 55-67.

CAMINADE, P. — Image et **Métaphore'** Bordas, Paris, 1970.

CAMPBELL, R. — Jean-Paul Sartre ou une Littérature **philosophique**, Pierre Ardent, Paris, 1945.

——— — **L,Existentialisme**, Foucher, Paris, 1960.

CHAMPIGNY R. — "L'expression élémentaire dans L,Etre et le **Néant**", **publications** of the Modern Language Association of **America**. Vol. LXVIII, 1953, pp. 54-64.

COHEN, J. — "Théorie de la figure", **Communications'** 16, 1970, pp. 3-26.

COLVILLE, G. — "Eléments surréalistes dans **La Nausée** : une hypothèse de l'écriture", **L,esprit créateur'** printemps 1976, pp. 19-28.

CORMEAU, N. — **Littérature existentislists' Le roman et le théatre de Jean-Paul Sartre'** Liège, 1950.

CRUISKSHANK, J. — **The Novelist as Philosopher : Studies on French Fiction** : 1935-1960' Oxford University Press, 1962.

DIEGUEZ, M. de — **L, écrivain et son langage'** Paris, 1960.

EL ARAB D. — **Aurélia de Nerval. Analyse stylistique structurals'** Atlas Press Le Caire, 1979.

GODIN, R. — **Les resources stylistiques du francais contomporain'** Basil Blackwell, Oxford, 1948.

GENETTE, G. — **FIGURES'** Seuil, Paris, 1966.

——— — "La rhétorique restreinte", **Communications'** 16, 1970.

GREENE, N. — **Jean-Paul Sartre : The existentialist Ethic'** University of Michigan Press, Ann Arbor, 1960.

HEIDEGGER, M. — **Qu,est-ce que la métaphysique?**, Gallimard, Paris, 1942.

HELBO, A. — **L,Enjeu du Discours' Lecture de Sartre'** Editions comparees, Bruxelles, 1977.

JACOBSON, R. **Essais de Linguistique Générale'** Les Editions de Minuit, Paris, 1973.

JAMESON, F. "Sartre, The origins of a style", **Yale Romanic Studies'** ser. 2, vol. 8, 1961.

LE GUERN, M. **Sémantique de la métaphore'** Larousse, Paris, 1973.

MAROUZEAU, J. **Précis de stylistique francaise** Masson, Paris, 1965.

MERLEAU-PONTY, M. **Phénoménologie de la perception'** Gallimard, Paris, 1945.

MINGELGRUN, A. "Lumière et couleur dans **L,Age de Raison** de Sartre", **Revue de I,Universite de Bruxelles'** nos 3-4, 1976, pp. 341-350.

MURDOCH, I. **Sartre' Romantic Rationalist'** Fontana Library, London, 1971.

PEYRE, H. **The Contomporary French Novel'** New York, 1943.

PICARD, R. ,,L'art de Jean-Paul Sartre et les Hommes de Bonne volonte", **La France Libre'** 15 fevrier 1946, pp. 289-296.

PROUST, M. "A propos du style de Flaubert", **La Nouvelle Revue Francaise'** vol. XIV, I, 1920, pp. 72-90.

REES, G.O. "Animal Imagery of André Malraux", **French Studies'** vol. IX, 1955, pp. 129-142.

RICHARDS, I. A. **The Pholsophy of Rhetoric'** Oxford University Press, New York, 1950

RIFFATERRE, M. **Essai de stylistique structurale'** Flammarion, Paris, 1971.

——— **La Production du Texte** , Editions du Seuil, Paris, 1979.

RUSSEL, B. **History of Western Philosophy'** London 1945.

SARTRE, J.-P. **L,Imagination'** Alcan, Paris, 1936.

——— **La Nausée'** Gallimard, Paris, 1938.

——— "A propos de John Dos Passos et 1919, **La Nouvelle Revue Francaise**, août 1938, pp. 292-301.

——— **L,Imaginaire**, Gallimard, Paris 1940.

——— **L,Etre et le Néant'** Gallimard, 1943.

——— Article dans **Action'** 27 decembre 1944.

L,Age de Raison' Gallimard, 1945.

——— **Le Sursis'** Galimard, 1945.

——— **Thétre'** Gallimard, 1947.

——— **Situation I'** Gallimard, 1947.

——— **L, Existentialisme est un Humanisme'** Gallimard, 1948.

——— **La Mort dans L,ame'** Gallimard, 1949.

SEBEOK, A. **Style in Language'** Massachusetts Institute of Technology, Boston, 1980.

SPURGEON, C.F. **Shakespeare,s Imagery and what it tells us'** London, 1960.

THEAU, J. **La Philosophie de Sartre'** Les Editions de l'Universite d'Ottawa, Canada, 1977.

TODOROV, T. **Théories du symbole'** Editions du Seuil, Paris, 1977.

ULLMAN, S. **Language and Style'** Basil Blackwell, Oxford, 1964.

VERSTRAETEN, P. "L'écrivain et as langue", **Revue d,esthétique'** 18, juollet 1965, pp. 306-334.

***

فلسفة جان بول سارتر

حبيب الشاروني

أستاذ الفلسفة الحديثة بجامعتي الاسكندرية وفاس

ينطلق سارتر في فلسفته من « الكوجيتوالديكارتي » . والكوجيتو يقرر الأنا مبدأ أولا وحقيقة أولى . ولكن سارتر لا يقف عند الكوجيتو كما فعل من قبل الفيلسوف الالماني هوسرل . فرغم اكتشاف هذا الاخير لفكرة القصد L.intentionnalite وهى الفكرة التي تربط ربطا وثيقا بين الذات والموضوع بما تقيمه بينهما من إحالة متبادلة ، قد انزلق إلى نوع من التصورية المطلقة . وظل حبيسا في نطاق الوعي دون الذهاب إلى ما يقصد إليه من موضوعات . كذلك لم يمض سارتر من الأنا إلى الوجود الواقعي العالمي كما فعل هيدجر . إن هيدجر قد مضى ، بنوع من الجدل الخالص ، وتجاوز الوعي وأغفله ليقرر الوجود ويقيم الانطولوجيا . أما سارتر فلا يقف عند الكوجيتو ، ولا يتجاوزه إلى الوجود ، وإنما هو ينظر إلى الأنا الواعي وموضوعه معا في علاقتها التي لا تنفك . لقد كشفت له فكرة القصد ، التي هى أهم ما يعطيه الحدس الفينومنولوجي ، عن مثول الموضوع أمام الوعي وعن اتجاه الوعي ضرورة نحو موضوع ما .

هكذا يكون « الوعي دائما وعيا بشيء ما » [١] . وهكذا يتميز الكوجيتو عند سارتر عنه عند غيره من الفلاسفة . إن الكوجيتو عند ديكارت يدل على جوهر قائم في ذاته يعرف بالتفكير الداخلي . فحين يقول ديكارت : « أنا أفكر إذا أنا موجود » ينتقل بذلك من الأنا أفكر الى الجوهر المفكر المتقوم بذاته ويمضي

---

(١) P. 33.

من ثمة إلى دراسة النفس ، كما يتضح من التأمل الثاني ، دراسة ميتافيزيقية تتناول النفس من حيث هي جوهر . وإذا كان كنط قد رفض جوهرية النفس فانه قد اتخذ من الكوجيتو تعبيرا عن الصورة التي تجمع الظواهر في فكر واحد بعينه يترجم بأنا أفكر ich denke .وهذه الصورة هي مبدأ متعال وظيفته التفكير ، أي إيجاد التوافق بين المقولات الجوفاء وبين الحدوس العمياء . فالأنا عند كنط هو مبدأ معرفة لا مبدأ وجود . أما سارتر فيرفض القول بجوهرية النفس كما فعل ديكارت [٢] . ويرفض الوقوف عند المظهر الوظيفي للكوجيتو ، أعني باعتباره مبدأ معرفة ويقين كما يجيء صراحة عند كنط . إنه يرفض ذلك لأن الكوجيتو عنده هو المعرفة الفعلية أي المعرفة كوجود . فليست المعرفة فعلا من أفعال الوعي يتعلق بموضوع ، وليست هي شيئا مختلفا عن الوجود ، كما هو الأمر في الفلسفة التقليدية لدى المحدثين ، و إنما هي فعل الوجود من حيث هو وعي ومعرفة . ان الكوجيتو يقرر الوعي أي الأنا العارف . والوعي عند سارتر هو الوجود بالذات والمظهر الأول للوجود . إنه فعل وممارسة وشعور فعل .

يبدأ إذا سارتر من وجود الوعي ليكشف لنا عن معنى ذلك الوجود . وابتداء سارتر من الوعي ، وهو الوجود بالذات ، انما هو تقرير صريح وجازم بأولوية الوعي من حيث إنه وجود [٣] . وفي هذا التقرير لأسبقية الوجود يتفق سارتر ـ بصفة مبدئية ـ مع الكوجيتو الديكارتي ـ فبمقتضى الكوجيتو يتقرر وجود الأنا : أنا أفكر إذا أنا موجود » . ان الكوجيتو لا يقرر المعرفة وإنما هو يقرر وجود العارف أي وجود الأنا .

ولكن سارتر يفترق بعد ذلك عن ديكارت افتراقا جوهريا في تأويله للكوجيتو ولأسبقية الوعي . فبمقتضى الكوجيتو« أنا أفكر إذا أنا موجود » ينتقل ديكارت مباشرة إلى تقرير وجود الأنا كجوهر مفكر ، أي كجوهر ماهيته التفكير . كأن أسبقية الوعي ـ في فلسفة ديكارت ـ هي أسبقية الأنا باعتباره جوهرا ، وكأن هذا الجوهر يمكنه ـ من حيث هو سابق ـ أن يتصف بعد ذلك بأية حال شعورية كأن يعرف أو يجهل وكأن يلتذ أو يتألم . فأولوية الأنا هنا هي أولوية جوهر حائز على قدرات متعددة مثل القدرة على التفكير وعلى المعرفة وعلى الالتذاذ ، ويمكنه بالتالي أن يمارس هذه القدرات وأن يحققها بالفعل . كما يمكنه أن يمتنع عن ممارستها فتظل قدرات أي قوى فحسب . إن الأنا بهذا الاعتبار هو ماهية او طبيعة سابقة على الفعل وعلى الممارسة . وكذلك يكل حال من أحوال الشعور هو صفة سابقة على قيامها بالفعل .

---

(٢) Sartre, J.—P. : L — etre et le Neant (Gallimard, Paris1950) P.115

(٣) هذه الأولوية للوعي هي أولوية فينومينولوجية . أما من الوجهة الميتافيزيقية فيمكننا أن نقرر أولوية الموضوعات أو الوجود ـ في ـ ذاته على الوعي من حيث إن الوعي هو عدم يأتي إلى الوجود . إنه ـ كما يشبهه سارتر ـ دودة تنخر في الوجود وتحدث فيه نوعا من التصدع أو التشقق .

L,Etre et le Neant, P. 57

وعلى عكس هذه النتيجة تماما يذهب سارتر في تأويله للكوجيتو إن الكوجيتو عند سارتر لا يعني جوهرا حائزا على طبيعة أو ماهية معينة ويمكنه أن يفعل في حدود هذه الماهية ، وإنما هو يعنى نفس وجود الوعى أى نفس وجود المعرفة من حيث هى ممارسة ومن حيث هى شعور فعل . فكأن أسبقية الأنا ـ في فلسفة سارتر ـ هى أسبقية الممارسة ، وكأن سارتر حين يقرر وجود الأنا يقرر وجودا هو وجود الوعى العارف أو هو ممارسة المعرفة ، بحيث يصبح هذا الوجود سابقا على الماهية أو تصبح ممارسة المعرفة سابقة على ظهور طبيعة المعرفة ، وبحيث يكون في بزوغ الوعى أى في ممارسته للوجود خلقا متجددا لماهيته . فالوجود إذا هو ممارسة سابقة على الماهية ، وهو من ثمة فعل سابق وشرط أولى أساسى لكل ما يكونه أو يقوم به أو يمارسه موجود ما ، بل شرط سابق لكل معرفة نحصل عليها من هذا الموجود . ومن غير فعل الوجود لا يوجد كائن عارف كما لا يوجد موضوع معرفة . وعلى ذلك فكل من الانطولوجيا أى علم الوجود والنوئيقا la noetigue أى المعرفة الحدسية يجد له أساسا ونقطة ارتكاز دائمة في فعل الوجود ذاته . وعندما يقول سارتر بأن الوجود سابق على الماهية فهو يعنى بالوجود وجود الوعى ، والوعى في فلسفة سارتر هو وعى شيء ما . وإذا فأسبقية الوجود هى أسبقية الوعى أى الشعور أو المعرفة في ممارستها الحقة . وهذا يعنى أن الوجود عند سارتر ليس سابقا على المعرفة وعلى « أنا أعرف » كما أن المعرفة ليست سابقة على الوجود ، وإنما الأولوية هى لوجود المعرفة أو للوجود من حيث هو وعى[4]

بهذا التأويل للكوجيتو ننتهي إذا إلى القضية الرئيسية في الفلسفة الوجودية عامة وفي فلسفة سارتر بوجه خاص وهى القضية التي تقرر سبق الوجود على الماهية . وقد انتهى سارتر مباشرة إلى هذه القضية بمقتضى ابتدائه من الكوجيتو الديكارتي وبمقتضى تقريره لأولوية الوعى من حيث هو وجود . فالقضيتان : سبق الوجود على الماهية ، وأولوية الوعى من حيث هو وجود تعبران عن شيء واحد ، أو هما بالأحرى قضية واحدة يستمدها سارتر أصلا ـ وبشيء من التأويل ـ من الفلسفة الديكارتية . وبناء على هذه القضية تتقرر مباشرة ـ كما سنرى ـ الحرية الانسانية في فلسفة سارتر من حيث إن الوعى ليس حاصلا على أى ماهية يتحدد في نطاقها وجوده . إنه وجود أو هو ممارسة حرة لفعل الوجود وخلق متجدد للماهية . والحرية هى عين هذا التجدد أو هي حقيقته . فليس يمكننا إذا أن نفسر الوعي بواسطة طبيعة سابقة عليه او ماهية خارجة عنه ، وإنما هو يفسر ذاته كوعى أو هو يدرك ذاته وعيا . ولكن هذا الادراك أى هذا الوعى الثاني متضمن في الوعى الأول . بهذا المعنى نقول إن الوعى لا يمكن إدراكه إذ لو أدركنا هذا الوعى المدرك لانفتح باب التساؤل بأى شيء أدركناه وبدأت سلسلة لا متناهية . كأن أدرك أني أعى شيئا ما ، وأدرك كونى مدركا أني أعى هذا الشيء ، وهكذا إلى مالا نهاية . لذلك لا يمكن للوعى أن يصبح موضوعا لنفسه على هذا النحو ، ولكنه يعرف نفسه واعيا شيئا ، أى أني أدركه فقط كوعى لشيء

(4) L,Etre et le Neant,PP. 21—23,222—223

آخر . وليس الأمر قاصرا في ذلك على الادراك ، وإنما جميع أحوال الشعور ليست لها أى طبيعة أو ماهية قبل الشعور بها أو قبل قيامها بالفعل . فاللذة مثلا والشعور باللذة واحد . إنها ليست لذة بالقوة تصبح لذة بالفعل عندما نحس بها ، وهى ليست صفة او طبيعة سابقة على الشعور بها ، ولكن الشعور باللذة هو اللذة ذاتها .

هكذا يفسر الوعى ذاته من حيث هو وعى . إنه يعرف ذاته واعية . فالوعى ـ كما رأينا وكما تقتضي فكرة القصدية ـ هو وعى شيء ما . أعنى هو وعي متجه إلى موضوع ما . وهذا يعني أن الموضوع ذاته موجود ، وأن الوعي في اتجاهه إلى الموضوع ليس إلا وعيا وشعورا ومعرفة . وسارتر يسميه « الوجود ـ لأجل ـ ذاته eoi L.etre—pour—» . فالوعى هو وجود متجه إلى ذاته وإلى الموضوعات ، أو هو شعور منفتح على ذاته وعلى الموضوعات دون أن يكون حاصلا على أى ماهية سابقة : « ليس في الوعى أى صفه جوهرية . إنه ظاهرة فحسب بمعنى أنه ليس موجودا إلا بمقدار مايظهر لذاته » . (٥) إنه وعى حاضر لذاته ولكنه ليس شيئا قائما بذاته » . إن الوعى موجود يثار بصدد وجوده إشكال وجوده من حيث إن هذا الوجود الأخير يتضمن وجودا آخر سواه (٦) . فالوعى شكل من الوجود يتضمن شكلا من الوجود غير وجوده هو الخاص . وهو لا يوجد إلا بما يتضمن ، أى إلا بمقدار ما يرتبط بما يختلف عنه . وليس الارتباط على نحو ما سنرى ـ إلا النفي أو الانفصال .

الوعى إذا يفترض وجودين : وجودا هو الوعى ووجودا خارجيا متميزا عنه يفترضه الوعى . وقد استخرجت المثالية الذات الواعية فحسب من فعل الوعى . أما سارتر فقد قرر أيضا للموضوع الخارجي وجودا مستقلا لا يقوم على الوعى .

واستقلال الموضوع أو تقرير الوجود المستقل للموضوعات هو ما يميز فلسفة سارتر تمييزا صريحا وحاسما عن الفلسفة الحديثة أو عن الاتجاه التقليدى في الفلسفة الحديثة وعن فلسفة ديكارت بصفة أخص . فنحن نعرف أن الفلسفة الحديثة هى في جملتها فلسفة تصورية ، والتصورية تبدأ دائما من الأنا العارف وتقف عنده بحيث تصبح الموضوعات كلها اضافية لا وجود لها إلا باعتبارها مدركات . وابتداء التصورية من الأنا العارف قد أدى بالفلسفة الحديثة إلى إغفال القيمة الوجودية للموضوعات وإلى اقتصارها بالتالي على النظر في بحث الابستمولوجيا وعلى

---

(٥) L.Etre et le Neant.P. 23

(٦) يرد هذا النص مرارا وفي مواضع متعددة من « الوجود والعدم » ، مثلا صفحات ٢٩ ، ٨٥ ، ٢٢٢ . ويلاحظ أن كلمة الوجود والوجود يرادفها بالفرنسية لفظ واحد هو L.etre ولفظ الوجود يقال في العربية ـ تماما مثل لفظ etre في الفرنسية ـ بهذين المعنيين ، فهو يقال باعتبار مصدرا ويعنى فعل الوجود أو الوجود بالفعل ، ويقال باعتباره اسما ويعنى الوجود نفسه . وسارتر يتعمد أحيانا استعمال نفس اللفظ بالمعنيين متوخيا ما يتيح ذلك من لبس ليخفي على كتابه شيئا من الصعوبة . ولكنه أحيانا أخرى يستعمل لفظ L.existence ليشير بصفة أخص إلى المعنى الأول أى إلى فعل الوجود وتحقيق الوجود . بينما يستعمل لفظ etre ليشير إلى الوجود بصفة عامة .

مسائل المعرفة . أما فلسفة سارتر فسترى أن للموضوعات وجودا مستقلا لايرجع إلى وجود الأنا . وبعبارة اخرى فان سارتر يبدأ ـ مثل التصورية ـ من الأنا أو من الوعي ، ولكنه لا يقف عند الأنا أو الوعي كما تفعل التصورية ، وإنما هو يتابع الكوجيتو في تأويله الفينومنولوجي وبالتحرر من هوسرل ويقرر للموضوعات وجودا قائما بذاته مستقلا عن الوعي . وتحرر سارتر من هوسرل وانزلاقه إلى الموقف الوجودي لم يكن فحسب عن طريق تأثر سارتر المباشر بفلسفة هيدجر ، وإنما كان كذلك وبنوع خاص عن طريق الحدس الأصيل لسارتر : حدس الوجود ـ في ـ ذاته الذي يفترضه الوعي أو الذي يتزلق اليه الكوجيتو . ان الكوجيتو أو الأنا أفكر يقرر مباشرة وعلى نحو ما ذهب ديكارت وجود الأنا أفكر ولكنه يقرر أيضا وفي نفس الوقت وجود الأنا أفكر في موضوع . فأسبقية الوعي في فلسفة سارتر لا تتعارض مع وجود الموضوع المستقل ، ولكنها بالعكس تؤكد ذلك الوجود . كأن سارتر إذا قد نقل الدليل الانطولوجي من مجاله في فلسفة ديكارت إلى مجال آخر ؛ فبينما ينتقل ديكارت ـ بمقتضى الدليل الانطولوجي ـ من الأنا أفكر الى موجود خارجي كامل لامتناه هو الله ، نرى سارتر ينتقل من الأنا أفكر إلى موجود خارجي هو الموضوعات . إن الكوجيتو ـ في فلسفة سارتر ـ يقرر مباشرة مع وجودي ، أي مع وجود الأنا أفكر ، وجود الموضوع الذى أفكر فيه ، بحيث يصبح وجودى أنا الكائن المفكر مختلفا عما أفكر فيه ومغايرا عنه ، وبحيث يصبح وجود الموضوع الذى أفكر فيه موجودا فحسب لا تمايز بينه وبين ذاته .

وبعبارة أخرى يقوم الوعي من حيث هو متمايز عن الموضوع ، أي من حيث هو ينفي ذاته عن الوجود الموضوعي وينفي في نفس الوقت الوجود الموضوعي عن ذاته . إن وجود الوعي كما رأينا سابق على طبيعة الأنا كوعي ، أو هو يتطلب ، من حيث هو وجود ، ماهية الوعي من حيث هي شعور ووعي . ولكن وجود الوعي هو نفي لذاته عن الوجود الموضوعي . فالوجود الموضوعي إذا هو بعكس الوعي ما تتطلب ما هيته وجوده ، أي أنه ، من حيث هو موضوع خارجي ، الماهية فيه سابقة على الوجود وتتطلب الوجود .

وعلى ذلك فاذا امتاز وجود الأنا بالوعي فهو لأنه يوجد بالانفصال وبالتمايز عن الموضوع ، بينما يمتاز الموضوع بالاتصال المطلق وعدم التمايز المطلق أى بالانغلاق على الذات . وهذا الموجود الأخير يسميه سارتر « الوجود ـ في ـ ذاته ـ Letre—en—soi »[٧] . وكلمة « في ـ ذاته » ـ تعنى معادلا أو مطابقا لذاته ، أى أنه لا يوجد لأجل ذاته مثل الكائن الواعي بل هو مجرد قائم هناك ، لا شك فيه ، جامد ، متكتل ، كثيف ، لا يحتويه أى فراغ ، ولا

---

(٧) ويشير إليه أحيانا باغفال كلمة الوجود فيقول « الفي ـ ذاته Len—soi » و أحيانا بايراد كلمة شيء بدلا من كلمة وجود فيقول « الشيء ـ في ـ ذاته Chose—en—soi » . واستخدام كلمة شيء بمعنى الوجود أو الموجود شائع في الفرنسية وفي العربية . فابن رشد يرى أن لفظ الشيء يقال على كل ما يقال عليه لفظ الوجود ... « تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٦ » .

يحتمل أى مسافة بينه وبين ذاته ، فهو ملاء مطلق خال من الوعي . وإدراكنا له لا يعني أن وجوده متوقف على الادراك esse est percipi كما يقضي بذلك مبدأ الحسية التصورية ، وإنما نحن ندركه على أنه ما هو مستقل عن أنفسنا . إنه ليس إيجابيا ولا سلبيا ، وليس ثابتا ولا منفيا ، فهو أبعد من جميع مقولاتنا لأنه مجرد قائم لا يقال عنه ضروري أو ممكن أو ممتنع . إنه ما هو لا أكثر . الوجود ـ في ـ ذاته هو ما هو ؟ ، أهي أ ، أى أن أ توجد في تطابق تام مع نفسها دون أن يوجد فيها أدنى ثنائية أو أى فراغ بين جزء منها وجزء آخر [٨] . وهذا يعني أن لا سبب له ولا غاية ، وإنما هو واقع جامد معطى جميعه دون انفصال عن ذاته . إنه ليس إمكانا في ذاته . إنه في ذاته دون أن يكون لوجوده أى ضرورة . ومن أجل هذا يرى سارتر أن الوعي يخلع على الوجود ـ في ـ ذاته تعبيرا انسانيا هو الفضول de trop ، وإن الوجود ـ في ـ ذاته يثير لدى الوعي إحساسا كثيبا هو الغثيان La Nausee .

والواقع أن سارتر قد شعر في مرحلة مبكرة ـ وذلك أثناء تحريره لكتاب « الغثيان » عام ١٩٣٨ ـ بما في « الوجود ـ في ذاته » من فضول . فتاريخ سارتر الفلسفي قد بدأ بحدسه الواقعي « للوجود ـ في ذاته » . ولكن هذا الابتداء باكتشاف الوجود لا ينبغي إطلاقا أن يوحي إلينا بأية أسبقية للوجود على الوعي . بل إن هذا الاكتشاف للوجود هو تجربة وجودية تفترض قبل كل شيء وجودا أول هو الوعي الذى يحدس التجربة الوجودية . فالحدس الواقعي للوجود ـ في ـ ذاته يتحول ـ في فلسفة سارتر ـ إلى الأنا الحادس بهو موجود أول وإلى الوجود المفترض وهو موجود ثان .

وربما لم يكن هناك ـ بصدد تصوير سارتر لنا في هذا الموجود الثاني من فضول ولما يثيره لدى الوعي من غثيان ـ أروع من كلمات أنطوان روكنتان ـ بطل قصة « الغثيان » حين يصف الأشياء وقد تحررت من أسمائها [٩] . فهذه الكلمات التي تجيء في مذكرات أنطوان روكنتان تعبر في الواقع عن اكتشاف سارتر نفسه للوجود وعن شعوره بأن الوجود واقع عارض وأن الأشياء موجودة دون أن نعرف لوجودها سببا أو غاية ، كأنها فائضة عن الوجود de trop . يقول سارتر ـ على لسان روكنتان ـ في نفس القصة [١٠] : « إنني أسند يدى على المقعد الصغير ولكنى سرعان ما أسحبها : ان المقعد موجود . هذا الشيء الذى أجلس عليه والذى أسند عليه يدى يسمى مقعدا ... وأقتم ؛ إنه مقعد ... ولكن الكلمة تبقى على شفتي ؛ إنها تأبى أن تذهب لتحط على الشيء » . فلبست الأشياء ـ قبل تدخل الوعي الذى يدركها ـ إلا كابوسا مبهما يستثير الغثيان . إنها تتحول

---

(٨) L.Etre et le Neant, P. 116

(٩) راجع قصة « الغثيان » ص ١٦١

(١٠) Sartre : La Nausee, (Gallimard, Paris 1954) P. 159

عندئذ إلى عالم متحجر أى إلى شيء ـ في ـ ذاته خال من معنى « الأدوات » الذى يضفيه الوعى عادة على الأشياء ، وعند تدخل الوعى يتحول هذا الشيء ـ في ـ ذاته إلى عالم لأجل الذات ، فيصاغ في ظاهرات تؤلف كائنات حقيقية يمكن إدراكها ، وهى ما تعنى الفينومنولوجيا بوصفها .

هذان النحوان للوجود ، الوعى وموضوعه ، أو الوجود ـ لأجل ـ ذاته والوجود ـ في ـ ذاته ، ليس بينهما تقابل فحسب . فالوعى يأتي إلى الوجود على أنه « لا non » أى على أنه انفصال مما هو موجود ، فهو إذن يتطلب العالم الموضوعي المعطى ، ولكن دون أن يمكن استنتاجه منه لأن العالم مستقل ومكتف بذاته ، وإنما يتطلب الوعى وجودا ـ في ـ ذاته ينفصل عنه . فهناك أولوية للوعى باعتباره وجودا فحسب ووجودا يفترض موضوعا ، أى وجودا سابقا على أى ماهية وموضوع . أما العالم ـ فبعكس ذلك ـ يمكن استنتاجه من الوعى دون أن يكون خارجا منه أو مكونا بواسطته ، بل لأن الوعى وعي بموضوع ليس هو . إن الوعى يأتي إلى العالم على أنه انفصال من العالم ـ على أنه ليس العالم ، فهو إذا لاشيء ، ولكنه يؤسس العالم ويعطيه قياما ، فهو « اللاشيء الذى به تكون ثمة أشياء »[١١] . وهذا اللاشيء هو الحقيقة الانسانية ذاتها باعتبارها النفي الأصل الذى بواسطته ينكشف العالم »[١٢] ورغم أن الوعى ليس العالم فانه من جهة أخرى ليس « شيئا » خلاف العالم ، أعنى ليس « شيئا » قائما بذاته مستقلا عن العالم ما دام العالم ذاته أى الشيء ـ في ـ ذاته موضوعا للوعى . والانسان ليس مادة تفكر ، وإنما هو انفصال عن كل مادة : إننى لست شيئا إذا أنا أفكر ، إننى أسمع دقات الساعة ولكنى أنا الذى أسمع لست شيئا . وأنا أعلم أن هذه السحب الدكناء تنذر بالمطر ولكنى أنا الذى أتنبأ لست شيئا . وأنا بادراكى المحسوس لهذه القطعة من الورق لا أتحول إلى ورق بل بالعكس أعى عندئذ أننى لست ماهية الورق إذ بواسطة النفى الأصل يؤسس الوجود « لأجل ـ ذاته نفسه على أنه ليس الشيء »[١٣] . أى أنه ليس الشيء الذى ينفيه وينفصل عنه . فالوعى يؤسس ذاته باستمرار على أنه خلاف العالم . إنه يتجه إلى الأشياء وينفصل عنها ويتدفق فوقها ليجعلها مجالا للاحساس وموضوعا للادراك . وهذه هى سلبية الانسان negativite التى تكون بمقدارما يقول إضمارا عند أدنى شعور : « إننى أرى حجرا ، ولست أنا هذا الحجر فالانسان إذا مثول وابتعاد في نفس الوقت ، وهذا هو ما يتيح له معرفته بالأشياء الخارجية وبنفسه ، بالأشياء الخارجية لأنه ينأى عنها ويحدها ، وبنفسه لأنه يتميز بانفصاله عنها . فالوعى عند تعامله مع أى موضوع يدرك ذاته على أنه ليس هذا الموضوع . إنه يتراجع عن الموضوع ويضع نفسه خارجا عنه ، ومن هنا نستطيع أن تقول إن الوعى في علاقته بالموضوع يحقق

(١١) L.Etre et le Neant, P. 502

(١٢) Ibid., P. 230

(١٣) Ibid., P . 222

عمليتين في وقت واحد : التفكير في الموضوع والتميز عنه ، أى أنه يكون فكرة عن الموضوع : « إنني أرى حجرا » ويضع نفسه في الوقت ذاته خارج الموضوع : « ولست أنا هذا الحجر » .

الوجود ـ لأجل ـ ذاته إذا يأتي إلى الوجود بواسطة عملية انفصال . ووعيه لنفسه منفصلا ليس معناه اقامة وجودين منفصلين كما يلاحظ الرائى مثلا تميزا بين الريشة ودواة الحبر فيقول : « ان الريشة ليست هي دواة الحبر » وإنما هو إنفصال وتميز مدرك إضمارا كأن أقول : « إنني لست غنيا » أو « أنني لست جميلا » . فما أؤسس به ذاتي هنا هو نفي داخل أى أنه علاقة قائمة بين موجودين بحيث إن ما ينتفي عن الواحد يصف الثاني في صميم ماهيته بواسطة نفس غيابه عن الأول . فانتفاء الغنى عن الأنا في المثال السابق يضع في نفس ماهية الوقت الغنى باعتبار هذا الغنى شيئا غائبا عنى ويضعني باعتبارى غير غنى . وانتفاء الجمال عنى يعطيني أيضا ماهية الجمال باعتباره شيئا غائبا عنى ويقرر ماهيتي باعتبارى غير جميل . وكذلك عندما أقول : « أنا لست هذا الحجر » فانما أنفي عن نفسي كوني حجرا ، أى أقرر ماهيتي باعتبارى لست هذا الحجر . وفي نفس الوقت أصف الحجر في صميم ماهيته ، أى كونه حجرا متميزا عنى . وهكذا أؤسس ذاتي دائما باعتبارى منفصلا ومتميزا أى بعملية انفصال وتميز .

العلاقة إذا بين الوعي والموضوع هي علاقة تمثل وابتعاد ، وهي تعني حضور الوعي ازاء موضوع ليس إياه وتؤكد وجود العالم كما تؤكد وجود الوعي . هذه العلاقة هي أساس المعرفة والعمل وشرطها الوحيد . وإدراك الوعي لتميزه عن الموضوع ، أى إدراكه لكونه « ليس ـ ذلك » ، هو أولى مراحل المعرفة ـ لذلك يعرف سارتر الوجود ـ لأجل ـ ذاته « بأنه موجود يثار بصدد وجوده إشكال وجوده من حيث إن هذا الوجود هو أسلوب معين لعدم كونه وجودا (آخر) يضعه في نفس اللحظة على أنه سواه . فالمعرفة إذا تبدو ككيفية للوجود وليست بأى حال علاقة قائمة بين موجودين كما أنها ليست نشاطا لأحدهما أو صفة أو ميزة له » . [١٤] إنها تعني وجود الأشياء ولكن بحيث يكون الوعي حضورا ازاءها ونفيا منعكسا لها . وسارتر يسمى هذا النفي الداخلي الذى يكشف عن الوجود ـ في ـ ذاته أثناء تحديده للوجود ـ لأجل ـ ذاته بالتجاوز transcendance [١٥] ، إنه يسميه بالتجاوز لأن الوعي ينفصل عن ذاته وعن الأشياء أو هو يفارق ذاته ويفارق الأشياء . فالوعي يكشف عن العالم بكونه هو غير العالم وفي نفس الوقت يقر وجود العالم دون أن يضيف أى شيء إليه ، وإنما يتصف هو متميزا بكونه ليس هذا

(١٤) L.Etre et leNeant, p . 222 et 223

(١٥) L.Etre et le Neant , P. 228 وقد آثرنا ترجمة كلمة transcendance بالتجاوز لا بالتعالى لما تتضمنه كلمة التعالى من معنى أخلاقي غير مقصود هنا .

الوجود ـ في ـ ذاته . ومعنى ذلك أن الوعي يعرف ذاته بواسطة كشفه عن صفات الشيء ـ في ـ ذاته . وهكذا عندما يكشف الوعي عن تميز الوجود ـ في ـ ذاته بالامتداد يكشف في الوقت نفسه عن ذاته باعتباره حضورا وسلبا ، ـ على أنه ـ بعكس الأشياء ـ ليس امتدادا .

ويشبه سارتر هذه العلاقة بين الوعي والأشياء بنقطة الماس في الهندسة حيث يلتقي القوسان . (١٦) ففي هذه الحالة اذا حجبنا القوسين بحيث لانرى منهما الا نقطة التقائهما عند المماس بدا لنا خط واحد متطابق لاشيء يفصله وليس متصلا ولا غير متصل . وإذا كشفنا عن القوسين ظهرا لنا متميزين حتى عند المماس . فهنا لم يحدث أي انفصال مادي . وإنما إدراك نفس الحركتين اللتين نرسم بهما القوسين يتضمن نفيا أي انفصالا . وهذا النفي نفسه هو الفعل الذي يؤسس كلا من الخطين . وعلى نفس النحو تقوم العلاقة بين الوعي والأشياء : فالعالم كله يقوم كأساس وكمجموع لجميع عمليات النفي المقبلة والممكنة وهي ما يقابل الوجود ـ لأجل ـ ذاته في مجموعه الذي لم يتحقق بعد . ولا يكون الوعي حاضرا إزاء جميع مظاهر الموضوع معا ، ولكنه يحقق ذاته أي يؤسس الوجود ـ لأجل ـ ذاته بفعل واحد يكون ذاتيا نفيا لصفة واحدة أو خاصة معينة للموضوع بحيث يترك للمستقبل مجالا لاختيار صفة أخرى . والوعي إذ يختار بحرية أن ينفي صفة ما يؤسس تلقائيا وجوده في كل عملية نفي .

والعالم يبدو للوعي كمجموعة من الكيفيات مثل الألوان والأصوات . تصورها الفلاسفة خطأ على أنها تحديد ذاتي وعلى أن وجودها ككيفيات اختلط بذاتية النفس . لذلك يقول سارتر : « ان الكيفية لا تصبح موضوعية إذا كانت أصلا ذاتية » (١٧) . إن الكيفية كما يراها سارتر هي إشارة لما نحن ليس عليه ولنوع من الوجود مختلف عنا . (١٨) والوعي كذلك لا يمكن أن يتطابق مع الأشياء وإلا لما كان وعيا ولامتنعت بالتالي المعرفة . وعلى ذلك فالمعرفة نسبية . (١٩) ـ إنها نسبية لأن انفصال الوعي هو الذي يتيح معرفة العالم . فهي إذا انسانية ولا يمكن أن تكون غير ذلك . ولكن المعرفة تضعنا كذلك في حضور المطلق . لأن ما هو هناك فهو حقيقي ، وما هو معروف حقيقة ليس إلا المطلق . المعرفة إذا نسبية وتضعنا في نفس الوقت في حضور المطلق .

وهكذا يقلب الموقف المثالي قلبا أصليا يرى سارتر أن الموجود نفسه هو الحاضر أمام الوعي في المعرفة . والوجود ـ لأجل ـ ذاته لا يضيف شيئا إلى الوجود ـ في ذاته . والوجود ـ في ـ ذاته هو ماهو ، وصفاته ليست ذاتية

---

(١٦) L,Etre et le Neant, P.227

(١٧) L,Etre et le Neant, P. 235

(١٨) Ibid., P. 237

(١٩) لا بالمعنى الكنطي الذي يجعل المعرفة قاصرة على الظواهر كما تقضي بذلك « التصورية النقدية » . بل يعني أنها انسانية بإطلاق . أي أن انفصال الوعي هو الذي يتيح معرفة العالم .

ولا مركبة فيه . وإنما هو معطى بجميع صفاته ، حاضر أمامي دون مسافة وفي واقعيته التامة . وهو بالاطلاق ما يبدو للوعي ما دام الوعي في ذاته ليس شيئا ولا يستطيع أن يؤثر على الأشياء . إذ لا شيء يأتي من الوعي ، وليس ثمة غير ما يدرك الوعي وما يمكنه أن يدرك .

إن الوعي يذهب إلى الأشياء ذاتها ليعرفها في ماهياتها ـ ولكن ماهية الشيء لا تتقرر إلا بمقتضى انفصال الوعي عنه . وبما أن الوعي لا ينفصل عن العالم وعن كل باقي العالم دفعة واحدة ولكنه ينفصل عما يمثل أمامه على نحو زماني متجدد ، فمن المستحيل إذا أن يدرك الوعي الأشياء وقد اكتملت ماهياتها أو تحققت فيها حالاتها الماضية والحاضرة والمستقبلة ، كأن الزمان قد انتهى وكأننا بلغنا نهاية المستقبل . إن مثل هذا الاتحاد بين الوعي والأشياء أو بين الوجود ـ لأجل ـ ذاته والوجود ـ في ذاته هو أمر ممتنع . فالوعي إذا يدرك الموضوعات من حيث هي ناقصة . إنه يدرك الهلال من حيث هو قمر غير مكتمل ، ويدرك البرعم من حيث هو زهرة ناقصة النمو [٢٠] . وهكذا بالنسبة لجميع موضوعات العالم ، فان الوعي يدركها من حيث إنها ناقصة . وهذا النقص ـ أي إحالة الشيء لما وراءه ـ يقوم إزاء الوعي في حينه نداء للعمل . إذ أن العالم هو عالم عمل وإنجاز . [٢١] والأشياء التي في العالم ترتبط مع نفسها ـ بمقتضى طبيعتها وبمقتضى مشروعات الوعي وإمكانياته ـ كوسائل وغايات . فالأشياء هي أشياء وفي نفس الوقت أدوات . إنها لا تكون أولا الواحدة لتصبح بعد ذلك الأخرى ، وإنما هي دائما أشياء وأدوات معا . فوجود الوعي في العالم لا يعني فراره من العالم نحو ذاته ، وإنما فراره من العالم نحو ما وراء الحاضر من مستقبل . ولا يرجع تركب الأشياء ـ الأدوات إلى الوجود ـ لأجل ـ ذاته كما اعتقد هيدجر ، وإنما يرى سارتر أن هذا المركب في مجموعه يقابل بالضبط إمكانيات الوعي ، وترتيب هذا المركب أي نظامه ليس في ذاته ولكنه يرجع إلى ما يضفيه الوعي على اشياء بحسب امكانياته . [٢٢] فهذا الترتيب هو إذا صورة لامكانيات الوعي ، ولكنها صورة لا يستطيع الوعي أن يوضحها وإنما يلائم بين نفسه وبينها في العمل وبواسطة العمل .

●●●

عرفنا أن الوعي يأتي إلى الوجود بعملية انفصال . وانفصال الوعي عن العالم مشروط بانفصاله عن ذاته . فالتجاوز يعني أن ينفصل الوعي عن ذاته وعن الأشياء . والواقع أن هذا الانفصال أو الفرار من الذات ـ كما لاحظ سارتر بحق ـ هو من مميزات الفلسفة الحديثة . فنجده في الشك كما وصفه ديكارت ، وفي الروح المطلق

---

(٢٠) L.Etre et le Neant, P. 245.

(٢١) Ibid., P. 250

(٢٢) Ibid., P. 251

الذى تكلم عنه هيجل ، وفي معاني التجاوز عند هيدجر والقصد عند برنتانو وهوسرل . فجميع هذه الفلسفات ترى في الوعى الانساني نوعا من القرار من الذات ، ولكنها لا تنظر إلى الحرية باعتبارها تركيبا أصيلا في صميم الوعى . [٢٣]

أما سارتر فيرى أن « الحرية هى الكائن البشرى الذى يفرز عدمه الخاص فيستبعد ماضيه (وكذلك مستقبله)» [٢٤] . ومعنى ذلك أن الوعى حاصل على قدرة الانفصال عن ذاته أو حاصل على قدرة القرار من ذاته . وانفصال الوعى عن ذاته يعني أن يقوم الانفصال بين الحاضر النفسي المباشر من جهة وبين الماضي أو المستقبل من جهة أخرى . وهذا الانفصال نفسه هو العدم إذ أن ما يفصل السابق عن اللاحق انما هو لاشيء ، وهذا اللاشيء لايمكن عبوره إطلاقا لمجرد أنه لاشيء» [٢٥] . وهذا لا ينفي تعلق الوعى الحاضر بالوعى السابق من حيث إن الثاني يفسر الأول او يغيره ، مع بقاء الوعى السابق على أساس هذه العلاقة الوجودية مستبعدا أو موضوعا بين قوسين ، كما يوضع العالم في ذاته وخارج ذاته بين قوسين عندما يمارس الوعى التعليق الفينومنولوجي . وإذا فليس ثمة حاضر للوعي إلا من حيث إن الوعى يملك القدرة على الملاشاة . وهذه القدرة هى ما يتيح للوعى الافلات من العلية لأن العلية تلزم التالى بما يكون عليه السابق ، بينما التالى هنا أى الحاضر منفصل عن السابق حر إزاء الماضي . وهذا هو معنى أن يكون الوعى قادرا على أن يدخل بين الحالة الواقعة والحالة السابقة هذا « اللاشيء » . وعلى نفس النحو السابق ـ وكما رأينا في العلاقة بين الوعى وموضوعه . « ـ ليس ثمة وعى إلا من حيث هو حاضر إزاء موضوع ليس إياه ، أى من حيث هو انفصال عن الموضوع وارتداد مستمر إزاء الموجودات .

هذا الارتداد أى الانفصال والملاشاة هو ما يتيح الحرية الانسانية . لذلك يتحدد الوعى باستمرار بسبب الملاشاة بأنه انطلاق مما كانه في الماضي وحتى اللحظة الحاضرة تجاه المستقبل ، لأنه قد كان الماضي الذى تعداه وسيصبح المستقبل الذى لم يكن بعد . ـ وهذا هو معنى عبارة سارتر « ان الوعى هو ما هو ، وهو ماليس هو » . فالوعى هو ماضية وكذلك مستقبله ، وهو في نفس الوقت ليس هذا الماضي أو هذا المستقبل . وهذا يعني أن الكائن الواعى حر ، لأن رفض الماضي وتعديه وكون الانسان متجاوزا لذاته متجها نحو امكانيات السلوك المستقبل ونحو ما يرسمه لنفسه إنما يعني أن الانسان حر أو بالأحرى الانسان هو الحرية .

الحقيقة الانسانية إذا هى الحرية الانسانية ـ هى هذا الرفض المستمر وهذا التجدد المستمر ، بحيث لا يستطيع الانسان أن يقرر ما هو كائن ، لأنه بينما يحاول أن يتكلم فان ما يتكلم عنه ينزلق إلى الماضي ويصبح ما

---

(٢٣) L.Etre et le Neant , P . 62

(٢٤) الوجود والعدم ص ٦٥ ـ إن الوعي يستبعد ماضيه حين يقول : « أنا لست هذا الماضي » ويستبعد مستقبله حين يقول : « أنا لست هذا المستقبل » . ونحن نقتصر هنا على تناول انفصال الوعى عن الماضي لأنه إذا تأكدت حرية الوعى إزاء الماضي فهي تتأكد بالأولى إزاء المستقبل .

(٢٥) L.Etre et le Neant, P. 64

كان وليس ما هو كائنه . ذلك إذا هو شأن الوعى عندما ينعكس على ذاته ، فان النفس المنعكسة ليست هى النفس العاكسة . فالوعى ليس ما هو كائن بل ما هو لايكون وما هو سيكون : إنه ليس ما هو كائن بمعنى أنه ليس حاضره ، لأنه دائما يتجاوز هذا الحاضر وينفصل عنه ، كما يفعل مثلا الطالب الراسب حين يقرر الخروج عن كسله مؤكدا حريته وتجدد خلقه بصفة دائمة ، وكما كان يفعل الرجل الفرنسي إبان الاحتلال الألماني حين يرفض هذا الاحتلال ويعمل على التخلص منه . والوعى هو ما ـ لا ـ يكون الآن ، أى هو الذى كان بمعنى ماضيه الذى تعداه ، كما يفعل الرجل الذى يتوقف بارادته عند فترة من حياته ويرفض اعتبار التغيرات اللاحقه »[٢٦] وكما هو الحال لدى المصابين بأمراض نفسية والذى يرى التحليل النفسي أن حياتهم الوجدانية تقف بهم عند احدى مراحل النمو الطفلية . والوعى هو ما سيكون بمعنى مستقبله الذى يتجه إليه ويتدفق نحوه في انفصاله عن الماضي ، كما يفعل في معظم الأحيان الرجل المتحرر الذى يؤمن بالمستقبل ويعمل على تحقيقه والتخلص من حاضره وماضيه ، أو كما يفعل كذلك الرجل الحالم الذى يأمل دائما في مستقبل وغد يحقق له أحلام يقظته . ومعنى ذلك أن سارتر ينظر إلى الوعى من وجهات متعددة ويطلق عليه ما يجتمع من هذه الوجهات من محمولات : فالوعى « هو الماضي » منظورا إليه كشيء محقق أى من حيث هو موجود ، والوعى هو « المستقبل » منظورا إليه في تدفقه أى من حيث هو حياة وتدفق . والوعى ليس « شيئا » منظورا إليه في حاضرة . وهذه الاعتبارات هى التي يستخدمها سارتر في تعريف الوعى تعريفات مختلفة قد تبدو معقدة لأول وهلة إلا أنها تنحل إلى قضايا بسيطة إذا راعينا في النظر إليها هذه الوجهات المختلفة . وجميع هذه الوجهات تجعل من الوعى كما يقول سارتر « الموجود الذى يكون مالا يكونه والذى لايكون ما يكونه » .[٢٧] وتعنى أن الوعى من حيث هو وعى ليس إلا القدرة على اللاشاة أو الانفصال أو كما يقول سارتر القدرة على إفراز العدم . بهذه القدرة يتحدد الوعى بأنه حرية ـ فالحرية هى قدرة الوعى على أن يفرز عدمه الخاص .

ولكن الحرية من جهة أخرى وفي نفس الوقت هى قدرة الوعي على أن يقرر ذاته . ويتضح ذلك من النظر في الوعى الانساني من حيث هو يفكر في ذاته وفيما عداه من الأشياء ، فإن الوعى الانساني يضع بذلك خارجه كل ما هو ليس إياه . وإذا فثمة أنا وثمة عالم أضمه فيحيطني ويشملني ضمن نطاقه . والكائن الواعي يتجاوز العالم أى الوجود الخام الذى يتحول بمجرد تجاوزه إلى وجود معقول . فالتجاوز هو ما يمنح صفة الوجود للموجود بمعنى أن يصبح معقولا فيكتسب طابعا معينا ومعنى خاصا ، كأن يصبح مرغوبا فيه أو مرغوبا عنه ، وكأن يصبح عائقا أو

---

(٢٦) L.Etre et le Neant, P. 97

(٢٧) هذا النص الذى يعبر عن التركيب الانطولوجي للوعى من حيث هو انفصال وملاشاة مستمرة واتجاه وشروع دائم يرد في « الوجود والعدم » مرارا ويكاد يتكرر في معظم فصوله . ونحن نشير إليه هنا كما جاء في ص ٩٧ و ص ١٨٣ من « الوجود والعدم » .

اداة . فالعالم يتحول عن طريق التجاوز من كابوس مبهم إلى أشياء ذات دلالات محددة . وبسبب هذا التجاوز يتصف الوعى بأنه حر . فالحرية هى قدرة الوعى على التجاوز بحيث يضع ذاته ويضع العالم والفعلين متلازمين .

وهنا ربما كانت المقارنة هنا بين معنى التجاوز عند سارتر ومعنى التجاوز عند هيدجر تتيح لنا أن نتبين ارتباط فكرة التجاوز عند كليهما بتقرير الحرية الانسانية : ففي فلسفة هيدجر ليس الانسان ذاتا مغلقة على نفسها ، وإنما هو وجود أو وعى متجه ضرورة - وبحسب خاصية القصد التي قررها هوسرل - نحو موضوع ما . . واتجاه الوعى نحو الموضوع يعني أنه ليس وعيا فحسب ، أعنى وعيا بغير موضوع ، وإلا لم يكن وعيا ، وإنما هو وجود في حركة دائبة يترتب عليها مباشرة أن يتجاوز الانسان ذاته ليتجه نحو شيء ما . ولكن هذا التجاوز لاينتهي بالانسان إلى شيء أعلى منه كما في فلسفة كيركجارد مثلا أو جبرييل مارسيل وإنما هو تجاوز نحو العالم . فالتجاوز إذا يعنى عند هيدجر أن الموجود البشرى يفارق ذاته ليتجه نحو العالم حوله ، ويقتضي هذا الاتجاه يتقرر وجود العالم ويدركه الوعى ويستحوذ عليه . ومن هنا كانت الصفة الأصلية للوعى والمميزة له أنه وجود - في العالم ، ومن هنا أيضا كان العالم - من الناحية الأنطولوجية - يخص الموجود البشرى ويدخل ضمن تركيبه ومقوماته . وهذا يعني أن الانسان في فلسفة هيدجر ليس منفصلا عن العالم وإنما هو بالعكس وجود - في - العالم . والوجود - في - العالم ليس بالتالي صفة تتضاف إلى الوعي وإنما هى ضمن تركيب الوعى . أعنى أنه يدخل في تركيب الوعى أن يكون موجودا - في - العالم وإلا لم يكن وعيا .

وهنا نرى الفارق بين فلسفة هيدجر وفلسفة سارتر : فالوعي عند سارتر هو وعي شيء ما ، لامن حيث هو وعى متصل بهذا الشيء ، بل بالعكس من حيث هو وعى منفصل عنه ، بينما الوعى في فلسفة هيدجر وعى متصل بشيء ما وبموضوع ما . وبناء على ذلك فالتجاوز عند هيدجر هو تجاوز الذات لنفسها وفي اتجاهها نحو العالم ، بينما التجاوز عند سارتر هو تجاوز الذات لنفسها وللعالم في اتجاهها نحو المستقبل . والتجاوز في الفلسفتين هو الذى يتيح للوعى أن يضع ذاته وأن يضع العالم : إنه يضع ذاته ويضع العالم في فلسفة سارتر من حيث هو متميز عن العالم ومنفصل عنه ، وهو يضع ذاته ويضع العالم في فلسفة هيدجر من حيث هو وعى متجه نحو العالم ومرتبط به - وهو في الحالتين يقضي بضرورة الحرية الانسانية من حيث هي خاصية جوهرية للذات .

إلا أن ثمة فارقا جوهريا نستطيع أن نلمحه بين معنى الحرية عند سارتر ومعنى الحرية عند هيدجر بالنظر إلى معنى التجاوز عند كل منهما : فالذات - في فلسفة سارتر - هى في مفارقة دائمة لنفسها وفي تجاوز مستمر لذاتها . وانفصال الذات عن نفسها يعنى عدم خضوعها لما هى تفترق عنه وما تتجاوزه ، فهى ليست إلا تجاوزا مستمرا لذاتها . وهذا التجاوز هو الذى يتيح للانسان أن يكون هو نفسه أساسا خالصا لذاته ، أعنى أن يكون هو نفسه الذى يصنع ذاته - وهذا هو معنى الحرية في فلسفة سارتر بصفة خاصة . أما في فلسفة هيدجر فبالرغم من أن

التجاوز هو الذى يتيح الحرية الانسانية إلا أن الانسان في تجاوزه وشروعه نحو المستقبل مرتبط بتحديدات معينة : فهو مرتبط أولا بماضيه الذى لابد له من أن يتقبله على نحو ما ، وهو مرتبط ثانيا بالعالم من حيث إن الوجود في فلسفة هيدجر هو وجود ـ في العالم ، وهو مرتبط ثالثا بغاية قصوى يشرع نحوها وهي الموت من حيث إن الوجود في فلسفة هيدجر هو وجود ـ ـ من أجل ـ الموت أو وجود لفناء Sein Zum Ende . وفي هذه الارتباطات جميعا نشعر بما يمسك بالحرية في فلسفة هيدجر من قيود وما يطغي عليها من عناصر الضرورة ، بحيث تبدولنا على أنها ليست فلسفة حرية كما هو الأمر في فلسفة سارتر .

والواقع أن ما نجده من فوارق بين فلسفة سارتر وفلسفة هيدجر يرجع في جملته إلى اختلاف المقولة الرئيسية التى يتخذها كل منهما أساسا لفلسفته ويجعل منها أول وأهم مقومات الوجود الانساني . ففي فلسفة هيدجر لا يمكن أن يكون هناك وجود بشرى مالم يكن مرتبطا ارتباطا أوليا بالعالم ، فالوجود ـ في العالم ـ هو أول وأهم مقومات الوجود الانساني . أما فلسفة سارتر فتقوم أساسا على اعتبار أن الوجود الانساني هو في جوهره انفصال وملاشاة . فالانفصال والملاشاة هما التركيب الانطولوجي للوعي .

فاذا نظرنا ـ في فلسفة سارتر ـ إلى هذا التركيب الانطولوجي للوعي بدا لنا الوجود الانساني في صورة حركة ذاتية قوامها الانفصال من الماضي والاتجاه نحو المستقبل . وهذه الحركة عينها تعني أن الوجود الانساني ليس وجودا موضوعيا متطابقا مع ذاته وليس في وسعنا بالتالي أن نحدد ماهيته . إن الانسان في فلسفة سارتر ليس حاصلا على أى ماهية ثابتة وإنما تتوقف ماهيته على سلسلة أعماله واختياراته . ولكى يختار الانسان لابد له أولا من أن يكون موجودا . ومن هنا كانت القضية الرئيسية التي تتقرر في فلسفة سارتر أن « الانسان كائن أولا ثم يصير بعد ذلك هذا أو ذاك » [٢٨]

ليس الانسان إذا حاصلا من الأصل على ماهية ثابتة . إن الماهية الانسانية كما يقول سارتر لاحقة للوجود . وقولنا بأن الانسان يتجاوز ذاته يعني أن الوعي ليس موجودا متحجرا ثابتا أو موجودا خاضعا لأية ماهية سابقة عليه ولكنه موجود قادر على الانفصال عن حالته الراهنة ليقرر لها معناها الذى يختاره بمحض حريته . وإذا « فما هية الكائن البشرى معلقة بحريته » . وإنكار هذه الماهية ، أعني انكار أن تكون سابقة على الوجود الانساني ، هو ما يتيح للانسان مجال الحرية ـ وهذا هو امتياز سارتر على الفلسفات التي تقول بالماهية فتقع في الجبرية ، وعبثا تحاول الخروج منها . فان الخروج إلى الحرية يقضى بالضرورة أن تنحى الماهية السابقة بحيث يصبح الوجود الانساني فعلا انسانيا هو فعل الانتقال أي الصيرورة من حال الى حال ، وبحيث تكون هذه

---

(٢٨) J. P. Sartre : Action du 27 dec. 1944

الصيرورة مختلفة عن التغييرات المادية التي تكمن في علل سابقة تتيح مجال التنبؤ وتقضي بالآلية . أما الصيرورة لدى الانسان فتودي إلى جديد وتفترض ضرورة الحرية . ومن ثم يكون الوجود انتقالا مما كان الى ما لم يكن بعد . والوجود بهذا المعنى يصبح ميزة خاصة بالانسان ـ وحده . بل ميزة مقصور عليها الانسان . لان الانسان لايأتي الى الوجود كموضوع في مكان وزمان بل كنشاط مستمر للحرية . فليس هناك معنى لأن نقول ينبغي على الانسان أن يكون حرا إذ لا يمكنه كذلك [٢٩] . الانسان اذا مقسور ـ من حيث هو نشاط حر ـ على أن يكون حرا بصفة دائمة . إنه يمارس حريته في كل فعل وفي كل سلوك . « إنني مدان بأن أكونْ حرا » [٣٠]

هنا يبزغ السؤال الهام : وماذا يفعل الانسان بهذه الحرية ؟ الواقع ان الاجابة على هذا السؤال لا تجيء في كتاب « الوجود والعدم » . ذلك أن سارتر قد وقف في هذا الكتاب عند اعتبار الانسان شروعا أى انفصالا عما هو كائن واتجاها نحو مالم يكن بعد . بيد أن سارتر قد مضى في كتابه الأخير « نقد العقل الجدلي » إلى اعتبار الشروع فعلا تعود قيمته إلى ما يحدثه من تغيير . فسارتر إذا يتحول هنا عن معنى الفعل بالاطلاق Le faire إلى معنى العمل بالتحديد La praxis أعني العمل الانتاجي الذى يهدف إلى اشباع احتياجات الانسان . وبعبارة أخرى أنه يتحول عن الحرية المفرية المطلقة إلى حرية كائن اجتماعي تاريخي يحيط به وسط مادى ويعمل في هذا الوسط بالتغيير . ومعنى هذا أن سارتر يترك المنظور المثالي ـ منظور الحرية المطلقة ـ ليتحدث عن حرية « محددة بحرية » بحيث تكون في كل واحد « شرا مقبولا » . ويعترف سارتر بأن الوجودية إذ تقتصر على دراسة الموجود البشرى في نطاق القطاع الانطولوجي فان من المسلم به أنها تثير مسألة علاقاته الأساسية مع جملة الأنظمة الأخرى التي نجمعها تحت اسم الانتروبولوجيا [٣١] فلا بد إذا من استيعاب الظروف المادية والاقتصادية ومختلف العوامل التاريخية والاجتماعية والحضارية . فهذه كلها تشكل الوسط الذى يتأثر به الانسان ويعمل على تجاوزه . ومع استيعاب هذه الظروف والعوامل يعتقد سارتر أنه يذيب الوجودية بقطاعها الانطولوجي داخل الماركسية الأصيلة : ماركسيه كارل ماركس . وإذا كنا نقول إن الماركسية الأصيلة هى المادية التاريخية فذلك من حيث إن المادية التاريخية تعنى الفعل الانساني في علاقته مع العالم وعلاقته مع الآخرين .

وإعادة الانسان داخل الماركسية الأصيلة يؤدى إلى وضع الأسس لأنتروبولوجيا حضارية حقيقية تبرر حضور الحرية بوصفها تجاوزا في قلب الاطار الزمنى الشامل للتاريخ . إن سارتر يرى أن امتياز الانسان يكمن في المكانة التى يشغلها في هذا العالم . وذلك لأنه الموجود الذى يمكنه أن يعيش تاريخيا ما ينتاب المجتمع من تقلبات . أى أنه يتحدد دون انقطاع عن طريق عمله الخاص خلال مايثار من تغيرات . وبهذا التعريف للانسان

---

(٢٩) هذا هو مفهوم الحرية عند سارتر بالمعنى الميتافيزيقي . ولكن سارتر يجمع بصدد الحرية بين المظهرين . الميتافيزيقي والاخلاقي .

(٣٠) L.Etre et le Neant, P. 515

(٣١) Sartre.J.— P. : Critique de la Raison Dialectique (Gallmard , Paris 1960) P. 104

هو بالضرورة تعريف بعدي a posteriori بمعنى أنه يجيء بعد التجربة ـ تجربة أن يكون للمجتمع تاريخ ـ ثم يمكن بعد ذلك أن ينسحب على مجتمعات بلا تاريخ . [٣٢] ومعنى هذا أن المعرفة الانسانية تتحقق أول الأمر كمعرفة عملية ثم تكون بعد ذلك معرفة نظرية ، لكنها لا تقف عند هذه المرحلة وإلا بقيت تصورية فارغة . بل هي تعود إلى الواقع الفعلي .

ويرى سارتر أن في هذا الربط بين الواقع والتصور تلتقي الوجودية بالماركسية . فعندئذ تتخذ الفلسفة من الانسان ومن التحديدات المحسوسة لحياته الدعامة الحقة والموضوع الأساسي للدراسة . فتتجنب بذلك ما تفتقر إليه النظرية الماركسية من أساس أنطولوجي صميم ، هو الافتقار الذى يطلق عليه سارتر اسم « فقر دم شامل » [٣٣] وعندئذ أيضا لا تغفل الفلسفة البعد التاريخي الاجتماعي بكل ما ينطوى عليه من مواقف اقتصادية وصراع طبقي وعلاقات بشرية جدلية . فهذه كلها تدخل في إطار حضارى وتشكل عناصر جوهرية من عناصر موقف الانسان .

ومع التقاء الوجودية بالماركسية يعود الجدل جدلا انسانيا يصنعه الانسان إذ يصنع ذاته في حدود عالمه الاجتماعي وإذا كانت العلاقة بين الانسان والأشياء هي أول ما تكشف عنه التجربة الجدلية فان هذه العلاقة تجيء في صورة عمل يقوم به الانسان من حيث هو كائن اجتماعي وتاريخي وينصب على تغيير الوسط المادى أى على الانتاج .

وكان يمكن أن تقوم العلاقات بين الانسان والانسان على التبادل لو كان الانتاج وأشكال المادة متوفرا وكافيا لأشباع متطلبات الانسان . لكن الندرة تمنع إمكان التبادل . ومع التقاء الحاجة والندرة ينشب الصراع ويتخذ كل صور العنف . فتصبح العلاقة بين البشر علاقة تبادل مستلب يتهدد الانسان فيها غيره بالعداء والموت . وليس يشترط أن تكون الندرة دائما أمرا صريحا . فإن إدراك الحاجة يتسلل إلى أعماق الوعي الانساني ، ويستقر فيه على مر العصور شعور محايث بالندرة يسميه سارتر استبطان الندرة ..

ولكي يتاح للانسان أن يحدث ما يهدف إليه من تغيير في الوسط المادى لابد من التقاء الحريات الفردية على نحو أو آخر : قد تلتقي في تجمعات collectifs كتجمعات الناس على محطة أوتوبيس بينهم علاقة عداء بالقوة بسبب ندرة الأماكن . وقد تلتقى في عمل مشترك يشكل جماعة groupe كالجماعة الثورية . بيد أن انشقاق الفرد عن الجماعة أمر محتمل لانه يحتفظ بحريته لاسيما وان براكسيا الجماعة ليست حاصل جمع براكسيا الافراد . فيلزم منع

---

(٣٢) Critique lq Raison Dialectique , P. 103—104

(٣٣) Critique de la Raison Dialectique, 109

الانشقاق عن طريق العنف . هكذا يصبح الرعب ملزما بالاخاء ويتعقد بين الأفراد قاسم مشترك هو قاسم الولاء (٣٤) . يجيء صريحا أو ضمنيا ليضمن التقاءهم في براكسيا مشتركة .

يبقى لنا أن نتساءل عن تحول سارتر : تحوله عن الفعل الفردى إلى البراكسيا المشتركة . لقد اهتم سارتر في « الوجود والعدم » بالموقف الميتافيزيقي وبالذاتية الخاصة . ثم اتجه في « نقد العقل الجدلي » إلى الاهتمام بالواقع الاجتماعي والتاريخي . اتجه إلى موضوعية تجهد في الخروج من الذات لتلحق بالآخرين وبالتاريخ . فهل معنى ذلك أن سارتر قد تحول عن موقفه الأساسي إلى موقف جديد معارض للموقف الأول ؟

هناك أن لاشك تغير واضح في الكتابين من حيث المنهج ومن حيث المصطلحات : أما المنهج فلم يعد كما كان في « الوجود والعدم » منهجا فينومنولوجيا يقتصر على دراسة الوعى وعلى الموضوعات الماثلة له . ولكنه أصبح المنهج الصورى والجدلي الذى يهدف إلى دراسة المنطق الحي للفعل الانساني للكشف عن بناءاته الأولية . وليست الغاية من الكشف عن بناءات العمل الأولية الحصول على العناصر التي يمكن ابتداء منها أن نعيد تكوين التاريخ ككل تام ، فإن التاريخ ليس كلا ولكنه عملية تجميع مستمرة . ولكن الغاية هى ايضاح ما يجعل التاريخ معقولا . لأن هذه البناءات المجردة الصورية التي نكتشفها هى ما يحتوى عليه التاريخ . وعلى هذا فالمنهج ارتدادى تقدمي : ارتدادى أو تحليلى يكتشف عن بناءات العمل ، وبذلك يتيح التركيب التقدمي ويجعله ممكنا أو على الأقل صحيحا . فالجانب التقدمي التركيبي يجيء إذا لاحقا على الجانب التحليلى ولا يجوز من ثمة الاقتصار عليه كما تفعل الماركسية العامية .

وأداة هذا المنهج التراجعي التقدمي هى العقل الجدلي الذى هو عند سارتر نفس حركة التاريخ في سياق تكونها وفي وعيها لذاتها . فالعقل الجدلي هو إذا علاقة بين الوجود والمعرفة ، أى بين التجميع التاريخي والحقيقة المجمعة . وأيا ما كان من النقد الذى يمكن توجيهه إلى هذا المنهج الجدلي من حيث إنه يغض من قيمة المعرفة العلمية الخالصة التى هى نتاج للعقل التحليلي ، فما يهمنا هو أن سارتر يبقي بموجب العقل الجدلي في نطاق قضيته الرئيسية التي قررها في « الوجود والعدم » ، وهى قضية التمييز بين الانسان والعالم أو بين الوجود لأجل ذاته والوجود في ذاته . صحيح أنه يصبح في نقد « العقل الجدلي » أكثر اهتماما بالوجود في ذاته من حيث أبعاده الاجتماعية والتاريخية . لكنا نستطيع أن نقول إن سارتر لم يهجر الكوجيتو . وآية ذلك أن سارتر لا يكف عن أن يعيد إلى الانتروبولوجيا البعد الوجودى للمدارج التي يدرسها . إنه يعيد إدخال الباطنية في الجدل مما يعنى انه يستعيد الانسان . فالجدل عند سارتر هو أولا وبالذات جدل انساني .

---

(٣٤) Ibid., P. 439

إذا فاختلاف المنهج لم يؤد إلى تنازل سارتر عن قضيته الرئيسية أو خروجه عنها ، وهى قضية العلاقة بين الانسان والعالم . إنه قد أتاح له فحسب أن يتخذ منظورا جديدا يتناول في ضوئه هذه العلاقة . وهذا المنظور الجديد الذى انصب على العالم الاجتماعي وألح على البناء الطبقي قد اقتضي من سارتر أن يستخدم مجموعة جديدة من المصطلحات .

ونحن إذا نظرنا في هذه المصطلحات الجديدة وجدنا أنها جاءت عنده مساوية لمصطلحاته القديمة ومقابلة لها في الوقت ذاته . فهو يتحدث عن الانثروبولوجيا الفلسفية بدلا من الانطولوجيا الفينومنولوجية وهو يستخدم في هذه الانثروبولوجيا ألفاظ « الانسان » و « العمل » و « المادة » في مقابل « الوجود لأجل ذاته » و« الوعى » و« الوجود في ـ ذاته » .

فاذا وقفنا عند هذه الألفاظ الثلاثة مع بدائلها تبينا أن القضية الرئيسية عند سارتر واحدة ، وهى قضية العلاقة بين الوجود لأجل ذاته من حيث هو وعي أو شعور وبين الوجود في ذاته . لكن هذه القضية تشير في مصطلحاتها الجديدة التي تجيء في « نقد العقل الجدلي » إلى اهتمام سارتر وإلحاحه في بيان أن هذه العلاقة لا تقف عند السلب والرفض كما كان الشأن في « الوجود والعدم » ، ولكنها علاقة عمل يقوم به الانسان ويرمي أساسا إلى التغيير ؛ تغيير العالم المادى . إن مقولات سارتر واحدة وابتداؤه من الكوجيتو وتحويله له بموجب القصيدية إلى وجودية تنصب على الوجود العالمى قد بقي في « نقد العقل الجدلي » وإنما منظورا إليه من خلال ما يحدثه الانسان من تغيرات في العالم المادى بموجب نشاطه الانتاجي . هذا المنظور الجديد يبين في مفهوم الشعور أو الوعي عند سارتر . وإذا كنا قد رأينا أن الوعي عند سارتر يقوم من حيث هو متايز عن الموضوع فانا قد رأينا أيضا أن هذا التايز هو أساس العمل وشرطه الوحيد . فالمنظور الجديد لدى سارتر هو إذا مجرد إلحاح أكثر على مفهوم العمل . وهو إلحاح يبقي على أرضية واحدة من فلسفة سارتر هى الكوجيتو من حيث هو وعى بشيء ما . لكن سارتر رغم بقائه على هذه الأرضية ينطلق إلى تفصيل معنى العمل والنشاط الانتاجي إلى أن يبلغ بنا إلى قضية رئيسية جديدة هى قضية الندرة وما يرتبط بها من عنف .

أن مقولة العمل عند سارتر هى أولا ما يتيح الاتصال بين الأنا والآخر وعلى أساس من علاقات إنتاج محددة .[٣٥] ثم تأتي فكرة استحالة الاشباع بسبب الندرة مما يعني الصراع والعنف . ويرى سارتر أن استبطان الندرة وهى مجرد واقعة عارضة ، هو ما يفسر العنف الذى يتسم به التاريخ البشرى كله .

---

(٣٥) Critique de la Raison Dialectique, P. 186

ومعنى ذلك أن كل ما يشرع نحوه الانسان يقوم في نهاية الأمر على واقعة عارضة هي الندرة ، بحيث إذا انتفت الندرة أمكن عندئذ أن نتصور مجتمعا خاليا من العنف تتحقق فيه الحرية بمعناها الحقيقي . فهل يمكن أن يتحقق مثل هذا المجتمع ؟ ليس هناك عند سارتر ما يمنع من أن تفضي عملية التجميع المستمرة في نهاية الأمر إلى وحدة التاريخ ووحدة البشرية . أما كيف يفضي التجمع إلى الوحدة فهذا ما يشكل صعوبة لا سبيل إلى اجتنابها في فلسفة سارتر . إن الفعل هو عمل فردى ، وكثرة الضمائر الفردية تبقى من حيث هي كذلك أمرا فرديا لا يتيح للتاريخ أن يمضي في صورة حركة تجميع تبلغ غايتها . فالعالم إذا يبقى ذريا ما دمنا نلجأ إلى العمل الفردى نلتمس فيه تفسير العالم .

فإذا غضضنا النظر عن هذه الصعوبة وافترضنا أن جدل التجمع والجماعة كما عرضه سارتر يتيح إمكان الانتهاء إلى وحدة التاريخ بزغ لنا ما يردنامن « نقد العقل الجدلى » إلى « الوجود والعدم » مرة ثانية ، لأن السؤال سيكون عندئذ عن الانسان من حيث هو شروع : هل يعود إلى القلق الوجودى ؟ وهل يصبح الانسان انفصالا وملاشاة دائمة كما وصفته أنطولوجيا سارتر ؟

إن هذه النتيجة تعنى على الفور أن « الوجود والعدم » كان ينبغي أن يجيء لاحقا على « نقد العقل الجدلى » : لاحقا زمنيا لأنه يتناول الوعى أى الوجود لأجل ذاته في مجتمع انتهى إلى وحدة التاريخ البشرى فانتهى منه الاستلاب . ولكن لا ينبغي أن ننسى هنا أن فلسفة سارتر برمتها قد بدأت أصلا من حدس سارتر للوجود ـ في ذاته ـ ، وأن هذا الحدس قد كشفت عنه أول رواية ظهرت لسارتر وهى قصة « الغثيان » .

واضح ان ما عرضناه عن تحول سارتر لا ينطوى على أى نقض لقضايا « الوجود والعدم » ، ولكنه يتخذ منظورا جديدا يبرز على نحو أكثر تفصيلا موقف الانسان الاجتماعي والتاريخي . صحيح أنه لايغفل العمل الفردى praxis ولا يغض من قيمته . ولكنه يرى أنه مشروط بنسق من العلاقات الاجتماعية ولا يتاح للانسان أن يتغير أو يتعدل إلا في نطاق هذا النسق . وإذا كان هذا المنظور الاجتماعي لاسيا في جانبه الاقتصادي هو الوحيد الذى اقتصرت عليه الماركسيه المعاصرة فيا يرى سارتر ، مما انطوى على اهمالها للموجود البشرى ، فان امتياز سارتر يكمن في التأكيد على اهتمامه أيضا بالبعد الانطولوجي داخل الاطار الاجتماعي . فهل أراد سارتر بذلك أن يعيد للماركسيه الحياة أم أن يفجرها من الداخل ؟

●●●

لقد صرح سارتر في أخريات حياته بأنه « كتب بالضبط عكس ما كان يريد أن يكتب » . وليس هذا التصريح سوى تعبير عن رفض سارتر للارتباط بأى من مواقفه السابقة ارتباطا يحيل فلسفته إلى مذهب منغلق ويسد عليه ينبوع التجدد والتحول . لكن هذا الينبوع كان مصيره حتما أن يتوقف . ففى التاسعة من مساء الاربعاء ١٥ ابريل سنة ١٩٨٠ في مستشفى بروسيه بباريس لفظ سارتر أنفاسه الأخيرة . وبموت سارتر انقطع « طريق الحرية » ، الطريق الذى ارتاده ابتداء من عام ١٩٤٣ حين ظهر كتابه « الوجود والعدم » ، وظل يتابع منعطفاته حتى نهاية العقد الثامن من هذا القرن ، « دون أن يمضي في أى منعطف إلى نهايته » .

***

« استلهمت الفكرة من فرويد الذي وضع الداعي في مكان شاتك ، ثم قيده برباط يصل ما بين « الهنا » و« الأنا العليا » فأصبح في وضع الرئيس الفرنسي شارل ديجول ازاء القوتين الأعظم : الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة الامريكية . » [1]

جان بول سارتر

ان التحليل النفسي عند جان ـ بول سارتر يمكن أن يوضع في منطقة تتأرجح بين المد والجزر . فهو يشكل لدى هذا الفيلسوف المعاصر شعورا عميقا مغلفا بالحب والكراهية وبالاعجاب والمقت معا ، وهو ما يبدو جليا في مؤلفاته العديدة المختلفة .

مفهوم التحليل النفسي عند جان بول سارتر

نفيسة عبد الفتاح شاش

والتحليل النفسي الذي يعتبره سجموند فرويد وسيلة علاجية ومرجعا ذهنيا قوي الفاعلية ، يراه سارتر مجرد شكل موضوعي بحت قابل للمناقشة مرفوضا تارة ومقبولا تارة أخرى ، داخل اطار يجر أنماطا حديثة في صور مختلفة ومتشعبة ، تتركز كلها لتكون عنده أسس علم النفس الظواهري « الفينومينولوجي » [2]

---

(١) مجلة لارك L'Arc رقم ٣٠ لعام ١٩٦٦ ص ٦٧ .

(٢) Psychanalyse Phenomenologique الفنومنولوجيا أو علم الظاهريات يعني من ناحيته الاشتقاقية علم أو مذاهب الظواهر ـ وأول من استخدمه هو الفيلسوف الالماني لمبرت (١٧٢٨ ـ ١٨٧٧) . ثم استخدمه بعد ذلك هيجل للدلالة على المراحل التي يمر بها الانسان ، ابتداء من المعرفة الحسية ، حتى يصل الى المعرفة المطلقة ، أي الشعور بالروح . اما سارتر فلم ينظر الى الفنومنولوجيا على أنها فلسفة بقدر ما هي منهج استعان به في اقامة ما أطلق عليه اسم « علم النفس الظاهرياتي » . ويقصد سارتر بعلم النفس الظاهرياتي : دراسة الظواهر النفسية او وقائع الشعور دراسة وصفية مباشرة لا تعتمد على الافكار والنظريات السابقة .

والتحليل النفسي الذي يعتبر نوعا من التفسير لما يجول في النفس البشرية ، كما جاء في قول فرويد ، يعتبر بالفعل من أدق السبل التي تسمح بالحصول على نتائج مجزية في مجالات الانعطاف المستعصية والعقد النفسية . فهو يصل الى أي فرع من الفروع الداخلية بالجسم ويستخدم كأداة اكتشاف تبحث عن الجذور الدفينة في اللاشعور ، ويتمكن من العثور عليها .

واننا لاحظنا في بعض الأحيان أن سارتر اتخذ موقفا معاديا تجاه هذه الأبحاث والدراسات إلا أننا ، اذا أمعنا في أدائه ، لوجدناه لا يرفضها رفضا باتا كما صرح في كتابه « **تخطيط في نظرية الانفعالات** » [٣] . خاصة عندما حصل على نتائج مرتبطة بالادراك : تلك الوحدة الخفية التي تسلطت على جان بول سارتر فحولت معظم أعماله الى نظريات فلسفية عميقة . واننا لواجدون في نواحي عدة من كتاباته التفسيرات التحليلية التي قدمها لشخصياته الروائية . ويجدر بالذكر الاشارة الى اهتمامه الخاص بتوضيح استخدام التفهم لدى المحلل النفساني ، وذلك في مجالات تفسير الشعور . فقد بين بجلاء أن كل ما يتلج النفس من أحاسيس لا يمكن تفسيرها أو شرحها الا بواسطة الشعور نفسه . ويتوقف سارتر أحيانا عند هذا الحد مستنكرا كل قيم وتفهم خاص « بالنظرية المستترة للفاعلية النفسية » . ولما كان كاتبنا العبقري قد قرأ مؤلفات « يونج » و « ادلر » و « فرويد » وغيرهم من فطاحل علماء التحليل النفسي الكلاسيكي ، فقد فكر كثيرا في قيمة وفاعلية ومدى هذا التحليل النفسي التقليدي . فقد أبان بجلاء أنه ليس « صديقا مزيفا » للتحليل النفسي ، وانه لا يهدف للسخرية ، انما هو « رفيق طريق في مجال النقد » . وبهذه الكلمات عبر سارتر عن آرائه ونواياه ، اتجاه التحليل النفسي .

ففي عام ١٩٢٧ قام هذا الكاتب بمراجعة كتاب « **بحث علم الامراض النفسية** » لجاسبرس [٤] . وكان قد ترجم آنذاك ، فراح يستشف مبادىء « الادراك » [٥] البسيط والمركب لدى افراد يتعرضون لتجارب علم النفس التحليلي . وكشفت الاديبة الفرنسية سيمون دي بوفوار صديقة سارتر ورفيقة عمره عن كل ما كان يعتمل بداخله فكتبت تقول :

« كنا نلوم جميع المحللين النفسيين لأسلوبهم في تقسيم الانسان . وكان الاجدر بنا أن نحاول أن نفهم بأن تفهمهم منطبق على نظمهم ، ونستخدم مفاتيحهم للاستفادة من تجاربهم بطريقة منطقية وان كانت في حقيقة الأمر طريقة مخادعة . ومع ذلك فما زالوا بكل أسف يسلكون نفس السبل » [٦]

---

(٣) Esquisse d'une theorie des Emotions او كما ترجمها البعض : « محاولة لنظرية في الانفعالات » .

(٤) Traite de Psychopathologie de Jaspers

(٥) La compre hension

(٦) سيمون دي بوفوار ـ « قوة العمر » ـ باريس ـ جاليار سنة ١٩٦٠ (٦٢٣) ص ١٣٣ .

Simone de Beauvoir — La Force de L'age — Paris — Gallinard — 1960 623 Pages — P. 133.

وتسترسل هذه الكاتبة الوجودية في سرد آرائها ومفاهيمها هي ورفيقها سارتر ، في كتابها « قوة العمر » مؤكدة أن التحليل النفسي الذي شد أذهان العالم بأسره لم يكن ليجذبها بصورة جوهرية ، اذ كانا يتلقيان ما يدور حول الأمراض العقلية والتوترات العصبية من آراء ، ويستمعان بطريقة عفوية لما يقال عن أعراضها وما تحمله من معاني تعود الى أيام الطفولة . وكانا أيضا متفقين على أن التحليل النفسي لا يمكن استخدامه الا في الحالات المرضية فحسب ، اما بالنسبة للأشخاص الطبيعيين فلا يصح تطبيق هذه المناهج والنظريات عليهم لأنها لا تلائمهم قط ، ولذلك فهما يرفضانها رفضا باتا جازما .

وبدأ جون ـ بول سارتر يهتم بهذا المجال فأخذ يبحث عن منهج جديد للتحليل النفسي ، يستبعد فيه مبدأ اللاشعور طبقا لما أشارت اليه سيمون دي بوفوار في هذا الوقت . لم يكن سارتر قد قرأ لفرويد حتى عام ١٩٢٩ سوى كتابي « تفسير الاحلام » و « علم الامراض النفسية في الحياة اليومية » (٧) وحتى عام ١٩٣٢ ظل مذهبه مذبذبا ، مبهما ، غير واضح المعالم ، وهنا كتبت زميلته تقول : ان جوهر تناقضاتها مع فرويد يكمن في انكارهما للاشعور . ولقد أكد فرويد في تحليلاته النفسية عن وجود ما أطلق عليه : « نواة الليل التي لا تكسر » (٨) وانها نواة صلبة تكمن في اعماق الانسان ولا يمكن اختراقها أو التغلغل في أعماقها ، كما لا يمكن تحطيمها ، وليس في قدرة المجتمع او اللغة اقتحام جدرانها المتينة . ويرى سارتر أن الحرية هي المخرج او البديل الوحيد لتفجير هذه النواة الصلدة فيبدو عندئذ الحقيقة واضحة جلية . ثم يستمر سارتر في بحثه وراء هذا المجهول الذي يمكن أن يحل محل اللاشعور . وبعد عدة سنوات يقع في يده كتاب ويلهلم ستيكل « المرأة القاسية » (٩) . فيعجب ايما اعجاب بما جاء فيه من لون جديد من التحليل النفسي يستبعد كلية فكرة اللاشعور .

ويركز سارتر اهتمامه كله بهذا المجال الجديد ويظل مشدودا اليه فيندفع في دراسته بحماس حتى عام ١٩٣٥ حين يقابل الطبيب النفسي « لاجاش » ويطلب أن يعاونه في هذا السبيل ويأخذ بنصائحه وارشاداته ثم يجري على نفسه تجربة ذاتية تحت اشراف « لاجاش » نفسه فتناول عقارا من المكيفات اسمه « المساكالين » ليقتحم عالم اللاشعور الغامض هذا العالم الذي طالما استهواه ...

وعلى مدى ستة أشهر تقريبا ظل سارتر تحت تأثير هذا المخدر ، يعاني من أنواع « الهلوسة » مما سمح له اخيرا باختراق حجب ظلمات الامراض النفسية ، ويلمس ما أضفاه عليه هذا العقار من تغيرات في الحواس : منها تخيله أحيانا أنه مطارد .

---

(٧) Sigmund FREUD — L'interpritation des reves
— Psychopathologie de La vie quotidienne

(٨) „Infracassable noyou de nuit''

(٩) Wilhelm Stekel — La Femme rigide

أما التجربة الثانية التي اجتازها فكانت في عام ١٩٣٦ عندما زار احدى المصحات النفسية بمدينة روان الفرنسية وقام بدراسة بعض الحالات المرضية . ومعلوم أن علم الامراض العقلية والتحليل النفسي صنوان لا ينفصلان عن بعضهما البعض ، بل من الممكن اعتبار كل منهما مكملا للآخر من حيث الاهتمام بالعوامل الوراثية والنفسية بغية الوصول الى النتائج المجدية .

فالتحليل النفسي يتيح للباحث التعرف على الخلجات الدقيقة عندما تتذبذب داخل العقل البشري .. وهو يرتبط بعلم الامراض العقلية الذي يرتكز على الالمام الجيد بالدوافع العميقة الكامنة في اللاشعور . وهنا يدرك جان بول سارتر أن مجال التحليل النفسي حين يسلط عليه مثل هذا الضوء الباهر يعبر تماما عن الانارة والايضاح لما هو مسلط عليه ، وفي هذا يقول :

« انه ليس لغزا يعجز عن تفسيره . فالتأمل الواعي والتفكير العميق قادران على ادراك الغرض المطلوب » [١٠]

ويعود سارتر ليقول ان التأمل والتفكير قد يقدمان المادة الاولية الضرورية لاجراء التحليل النفسي ، الا أنهما غير قادرين على القيام بدور أساسي في هذا المجال . وفي عام ١٩٤٠ تقريبا أخذ سارتر يشعر تجاه التحليل النفسي باستياء شديد ، بيد أنه لم يصرح بشعوره هذا الا في عام ١٩٧٠ عندما سجل في كتابه « مواقف » (الجزء التاسع) أنه عجز عن تفهم التحليل النفسي بسبب نشأته الفرنسية الخالصة وتشبعه بآراء ومعتقدات المفكر الفرنسي « ديكارت » اذ أن اتجاهات هذا المفكر الفرنسي تميل كلها للواقعية . وبالتالي لم تكن لتتفق مع فكرة اللاشعور . [١١]

عندئذ اتخذ جان بول سارتر تجاه التحليل النفسي موقفا ملؤه القلق والريبة والشك . واستطاع ان يلمس أنواع القصص الروائية التي تأثرت بهذا اللون من الأدب التحليلي . وفي عام ١٩٧٠ راح يقول أن ظهور نزعة التحليل النفسي أبرزت نوعين من الروايات : « الاول منها هو النوع الساذج الذي يقوم على تسجيل الاساليب التحليلية ليضفي عليها ما يحاول اخفاء سذاجتها . أما النوع الثاني فيمكن أن يطلق عليه اسم : « الروايات الزائفة » [١٢] مثل روايات « جمبروفيز » (وهي تختلف عما يمكن أن يسمى بـ « الروايات المضادة » [١٣] مثل

---

(١٠) جان بول سارتر ـ الوجود والعدم ـ ص ٦٥٨
(١١) جان بول سارتر ـ مواقف (الجزء التاسع) ص ١٠٤ ـ ص ١٠٥
(١٢) Les Faux — romans — (GONBROWIEZ)
(١٣) Les anti — romans — (Nathalie SARRAUTE)

تلك التي كتبتها « ناتالي ساروت ») وهي نوع معين من الرواية له طابع خاص يهتم بالشكلين التحليلي والمادي معا » [١٤] ويرجع الفضل كله الى التحليل النفسي لأنه نسق بين هذه الموضوعات ورتبها في اطار مركزي خاص .

واستطاع جان بول سارتر أن يضع أساسا تركيبيا وموضوعيا للرواية لترتكز عليه بثبات . كما اهتم باللغة وبما تعكسه أساليبها ومضامينها . تلك الفكرة كانت موجودة من قبل ، نادى بها (لاكان) [١٥] وغيره من المحللين النفسيين مؤكدين ان الانسان لا يفكر ولكنه يدع نفسه نهبا للتفكير ، وانه لا يتحدث ولكنه يترك النفس على سجيتها عند الحديث . وسواء عليه أن ترك نفسه للتفكير (متأثرا بالمفكرين) او ترك نفسه للحديث (متأثرا باللغويين) فالعنصر الاساسي عندئذ هو المنهج التركيبي . اذ أن المحلل النفسي لا يطلب من مريضه ان يتصرف بحرية مطلقة ، بل يدعه مسترسلا مع نفسه ليتصرف به هو عن طريق ما يوحيه اليه من كلمات تحدث لديه الانفعالات الناشئة . وفي هذا يقول « فرويد » ان هذا الاسلوب من التحليل يهيء للمرء أنجح وسيلة تنجم عنها التأثيرات المتبادلة بين المحلل النفسي والداعي [١٦] . وتمكن جان بول سارتر أن يجمع العديد من الموضوعات حول مضمون اللغة ، ووجد أنها تبدو كما لو كانت انعكاسا لرؤى تجول في أعماق الداعي . وكان فرويد قد اهتم بهذه القضية على الخصوص وتمكن من الوصول الى لبها والى جذورها المزدوجة التي امتدت ليس فقط الى الفرد في المجتمع ، بل والى البشرية جمعاء [١٧] .

وواصل جان بول سارتر تجاربه خلال سلسلة من الابحاث المتتالية ، فرتب المعايير المختلفة لعالمنا المعاصر . واذا بمؤلفاته تبدو وكأنها تصورات واقعية تبرز فيها الشخصيات الروائية أو المسرحية في صور متناسقة ومدروسة دراسة وافية وقادرة على خدمة نظرياته الفلسفية .

ويبدأ موقف جان بول سارتر واضحا تجاه آراء كبار الكتاب والمفكرين أمثال « فوكو » [١٧] الذي اهتم بالعلوم الانسانية وآثارها ، وأرتوسير [١٨] في مجال أصول السلالات البشرية ومميزاتها ، و« بارت » [١٩] في المنهج التركيبي ومراجعة مفهومه التاريخي وتوارث الاشكال . و« ليفي استراوس » [٢٠] و« لاكان » [٢١] اللذين اهتما اهتماما خاصا بالمفهوم الحركي لكل هذه الموضوعات .

---

(١٤) جان ـ بول سارتر ـ مواقف (الجزء التاسع) ص ١٢٣

(١٥) Lacan

(١٦) S. Freoud — Internation à La Psychanelyse — P. 7.

(١٧) Pierre Vaerstraeten — Violence et ethique — P. 299.

(١٨) Michel Foucault.

(١٩) ARTHUSSER

(٢٠) Levie — Strauss

(٢١) Locan

وظل هؤلاء جميعا يعملون في مجالات محددة تتشعب جذورها وتمتد لتلتقي كلها عند هدف واحد هو : البحث عن جوهر « الانسان المركب » ـ وتدور الموضوعات كلها حول محور يهدف الى تدوين الفكر من خلال الرواية الحديثة ، مع العمل على ابراز العلوم الانسانية وعلى الاخص « الانثولوجيا » وهو علم أصول السلالات البشرية ومميزاتها . ثم يعقب ذلك محاولة نشر الابحاث اللغوية والتحليلية المختلفة .

ويرفض جان بول سارتر ادعاءات العلوم الانسانية والعلماء واللغويين والمحللين النفسيين بسبب تحررهم من الموضوعات وتحررهم من الداعي ـ ورأى انه من الأفضل ان تنتظم الآراء في اطار منهج تركيبي سليم يخضع لقوانين داخلية محكمة . ويعتبر هذا المنهج التركيبي أن الاشياء كلها تختلف عن بعضها البعض ، وأن هناك روابط تشد أزر العناصر المختلفة . ويتركز نشاط هذا المنهج التركيبي في الامكانيات المتاحة والموضحة لهذه الروابط ومدى علاقاتها بعضها ببعض حتى تتضح النماذج التي تحدد الاعمال .

ويقول « بارت » ان نشاط المنهج التركيبي يقتضي مراجعة نوعية لمبادىء القصة او التاريخ « حيث ان هذه القصة أو التاريخ يسردان في شكل سلسلة متسقة ومرتبة من الانماط ـ ويستخلص سارتر من هذه النظريات افكارا وآراء تتعلق بالمفهوم التحركي او الوظيفي . [٢٢] يعتبرها فلسفة نظرية حديثة اكثر منها فلسفة وجودية . وفي ذلك يقول مشيرا الى الأبحاث التحليلية في كتابه : « الوجود والعدم » :

« ان الابحاث المتعلقة بالتحليل النفسي « تشير الى اعادة بناء حياة الداعي منذ مولده وحتى اللحظة التي يباشر فيها علاجه . وتستخدم هذه الابحاث ما تيسر من مستندات موضوعية كالخطابات والمذكرات الخاصة ومعطيات الحالة الاجتماعية في شتى صورها . » [٢٣] .

عندئذ نجد سارتر معتنقا لونا خاصا من التحليل النفسي اطلق عليه اسم « التحليل النفسي الوجودي » . وهذا النوع من التحليل النفسي يرتكز على الفرض التالي : يعتبر الانسان وحدة متكاملة ومتجانسة لأنه ليس مجموعة او تشكيلة من المشاعر المتناثرة . وعلى هذا الاحساس يعد المرء متكاملا في تصرفاته كلها مهما كانت بسيطة او تافهة . وعليه ان يدون الى جانب هذه التصرفات ميوله وأهواءه في كشف واضح ثم يعمد الى تفسير ذلك كله محاولا استجوابها واستنباطها .

وبهذا النوع من التحليل النفسي نلاحظ أن جان ـ بول سارتر ينحّي جانبا فكرة « اللاشعور » ويبحث وينقب عن « الحادث النفسي » الذي يعتبره نوعا من التخطيط القابل للامتداد بالنسبة للشعور . ويهدف هذا

---

(٢٢) Conception Fonctionnelle

(٢٣) جان بول سارتر ـ الوجود والعدم ـ ص ٦٥٧

(٢٤) Prendre „Connaissance" et non pas pendu „conscience"

التحليل النفسي الى تفسير معظم التصرفات بجلاء ووضوح تامين . وذلك بالعمل على وضع الظواهر التابعة من كل منها وتحديد مفاهيمها بصفة خاصة ـ فانها تبدأ دائما بالتجربة المرتكزة على تفهم علم الكائنات ومدى حقيقتها عند الانسان . ففي التحليل النفسي الوجودي تتأثر الميول العميقة بظروف اوضاعها . ولما كانت واعية ومدركة فهي تساعد الداعي على معرفة اهدافه لا أن يلم بها ويدركها فحسب . عندئذ يصبح هدف المحلل النفسي التوصل الى « الوجود ، والى معرفة وجود الانسان في مواجهة هذا الوجود »[٢٥]

وهذا التحليل الذي يتطلب قدرا من المرونة والشفافية قد يؤكد مدى تفهم الفردية (المستقلة والمؤقتة . وهو يفرض على كل داع اسلوبا خاصا يشكل ما سيكون عليه الداعي نفسه في الفترات اللاحقة ـ ويحدد سارتر كيف تتوطد الحقائق البشرية لدى الانسان اخذا بالطريقة « الانطولوجيا الظاهرياتية »[٢٦] فتقوم ابحاثه على الرغبات التطبيقية الماثلة أمامه . فالقائمة التي ذكرناها والتي احتوت على الملاحظات والادلة والتجارب المختلفة لدى الداعي قد تسمح بتوضيح الاتصالات التي تربط بين الرغبات والتصرفات المختلفة . فالروابط الجامدة والكامنة في المواقف التطبيقية قد يمكن طرحها تحت الأضواء. وهذا النوع من التحليل النفسي ـ الوجودي ـ يسعى الى توطيد الرغبات الاساسية ، كما يعمل على ترتيبها ثم تفسيرها وتوضيحها .

وليس عسيرا أن نوضح بعض التناقضات بين التحليل النفسي الوجودي لسارتر والتحليل النفسي التجريبي ـ لفرويد .... ذلك ان التحليل النفسي الاخير غير قادر على أن يقدم نفسه بنفسه بشكل بديهي ومؤكد . اما التحليل النفسي الوجودي فهو اذ يرفض قاعدة اللاشعور . انما يعتبر أن الحدث النفسي كامنا في الشعور . وعلى النقيض من ذلك تماما ، نرى ان التحليل النفسي الفرويدي يبدأ دائما من قاعدة تؤكد على وجود شعور مستتر وغير مدرك لما يجول بأعماق نفس الداعي .

ويشير جان ـ بول سارتر في كتابه مواقف (الجزء التاسع) الى أن فرويد قد استخدم لغة خاصة ذات أسلوب ومعاني أسطورية يتحدث بها عن اللاشعور. ويعد هذا في الواقع أحد مهمات « خداع النفس » أو « ضعف الثقة بالنفس »[٢٧] ويعني سارتر بذلك « التدليس » أو « الكذب » على أنه يفرق بين الكذب الدارج المعروف وهو أن يكون المرء مدركا وواعيا هذا الصدق الذي يخفيه عن الناس ، وبين الكذب بمعنى « خداع النفس » ويكون الشخص قد غشها في حين انها واعية بهذا الكذب . اي انه في حالة خداع النفس لا يخفي الصدق عن شخص آخر وانما يخفيه عن نفسه . ويقول سارتر ان خداع النفس هذا مثل ما أصاب « شارل

---

(٢٥) جان بول سارتر ـ الوجود والعدم ـ ص ٦٦٢
(٢٦) « الانطولوجيا الظاهرياتية » يقصد بها سارتر « وصف ظاهرة الوجود كما تتجلى ـ اي دون وسيط » .
(٢٧) Mauvaise foi.

بودلير » [٢٨] الشاعر الفرنسي الشهير حين اتخذ قراره الاول في مستهل حياته الأدبية . ذلك القرار الذي حدد فيه بمحض نفسه هويته وشخصيته وماهيتها ووضعها جميعا ازاء العالم . وهكذا يمثل حالة بودلير استطاع سارتر ان يعرض فكرته الجديدة التي استعرض بها وضع هذا الشاعر . وبذلك ادخل فكرة خداع النفس على التحليل النفسي بدلا من فكرة اللاشعور . وبينما يبحث التحليل النفسي الوجودي عن تحديد « الاختيار الاول » [٢٩] الذي يسبق المنطق . فالتحليل النفسي الفرويدي يعمل على تحديد العقدة النفسية . وما يشير اليه كل المعاني المتعلقة بها . وهنا يقول جان ـ بول سارتر ان العقدة النفسية ليست الا « اختيارا نهائيا » [٣٠] ذلك لأنها اختيار للوجود الذي فرض نفسه عليها .

وبهذا يتضح ان التحليل النفسي الوجودي لا يبحث عن العقدة النفسية الاساسية (اي الاختيار النهائي للوجود) ولكنه يجري وراء المعنويات نفسها . وتعليل هذا أن قوة الشهوة « ليبيدو » [٣١] ارادة طاغية . تشكل نوعا من الرواسب النفسية التي لا يمكن التغلب عليها ـ ويقول سارتر في ذلك :

« ان التجارب التي تقوم على أسس من العقد النفسية التي هي الارادة القوية الطاغية للشهوات أو « ليبيدو » ـ لا تعطي الا نتائج طارئة فحسب . لانها غير قادرة على الاقناع . وما من شيء يحول بين الاخذ برأي الحقيقة الانسانية وبين تفسير تقدمه هذه الارادة الشهوانية القوية غير القادرة على أن تشكل للمرء مجالات اختياره الاصلي » . [٣٢]

ومن هنا يتضح ان العقد النفسية من الامور القوية القاهرة غير القابلة للهزيمة لانها تأخذ سمة الاختيار الأولي او الأصلية . ويستنتج سارتر من ذلك ان الليبيدو او ارادة الشهوة انما تدل في مجال التحليل النفسي الوجودي على الصفات العامة والمشتركة بين جميع الافراد . وبالتالي فهي قوية طاغية لا تقهر وتركز مهمة التحليل النفسي الوجودي في البحث عن الاختيار الاولي للشخص . وتحديد الخطة الاولية التي رسمها لحياته بعد ذلك . بمحض اختياره الحر .

وبهذا يكون البحث عن الاختيار الاولي ليس بحثا عن عقدة خفية . وهو ما يميز التحليل النفسي الوجودي عن التحليل النفسي الفرويدي .

على أننا نلاحظ في مواقف كثيرة من التحليل النفسي الوجودي مدى التشابه الكبير بينه وبين التحليل

---

(٢٨) Charles BAUDELAIRE

(٢٩) Choix originel

(٣٠) Choix ultime

(٣١) Libido يعني سارتر بهذه الكلمة كل ما يمثل الامكانيات الملموسة لتثبيت اي شيء بأي طريقة كانت .

(٣٢) جان بول سارتر ـ الوجود والعدم ـ ص ٦٥٩

النفسي الفرويدي فكلاهما يبحثان عن الوضع الأساسي لأي من المواقف ، على أن يؤخذ في الاعتبار مكانة الانسان ازاء هذا العالم . وكلاهما يؤكد على أن هذا المخلوق ليس الا مجموعة من قصص مسترسلة ، كما انهما يعملان على تتابع هذه القصص وتوجيهها وتبادلها بدلا من الجري وراء المعلومات الاحصائية المتعلقة بها . فاذا ما قارنا بين هذين النوعين من التحليل النفسي لوجدنا تشابها كبيرا بينهما . ولسنا ما أضفاه سارتر من اضافات طفيفة وتعريفات بسيطة لم تكن الا وسيلة يهدف من ورائها الى الوصول الى غاية يخدم بها اغراضه الخاصة في مذهبه الوجودي . فجان بول سارتر ليس محللا نفسيا يمارس التحليل النفسي ولا هو بصاحب نظرية سيكولوجية متكاملة . وانما هو فيلسوف يوجه اكبر جانب من فلسفته تجاه الانسان . وهو مفكر راح يجول بأفكاره في كل ما أنتجه من سبقوه من المفكرين . وكان من المحتم عليه ان يلتقي المحلل النفسي الشهير ، دكتور سيجمون فرويد ، وأن يدلي برأيه فيه ويتخذ تجاه فكره موقفا خاصا ومميزا .

على أنه من الملاحظ أن سارتر وقف من فرويد موقف المؤاخذة تجاه بعض نظرياته ، وخاصة في المسألة الجنسية التي حظيت منه ـ كما هو معلوم ـ باهتمام مركز ، وفي ذلك تقول « سيمون دي بوفوار » :

« ان التحليل النفسي والمحللين النفسيين جعلونا نشمئز بالنفور من أساليبهم الرمزية واصطلاحاتهم الفكرية التي تتناول الجنس . فهذه ناحية تبناها فرويد ، وهي كفيلة ببث الضيق والسأم فينا لأنها تخدش حياءنا وتنال من معنوياتنا » [٣٣]

لهذا رأينا سارتر يتجه صوب « ادلر » ذلك المحلل النفسي الذي ناصب فرويد العداء ؛ وكان اهتمامه ينصب على الشعور فيركز عليه بدلا من التركيز على الجنس . وقد أرجع هذا العالم النفسي علة الأمراض النفسية والعصبية الى عقدة الشعور بالنقص ، وأوضح ذلك كله في كتابه المسمى « الطابع العصبي » [٣٤] . وقد نال هذا الكتاب اعجاب جان بول سارتر وسيمون دي بوفوار ، وظلا يفضلانه على كل ما كتبه فرويد في التحليل النفسي ، ذلك أن هذا الكتاب لم يجعل من الجنس محور كل شيء في التحليل النفسي . ورغم تأييد « سارتر » لافكار « الفرد ادلر » الا أنه لم يقتنع تماما بنظريته القائلة بعقدة الشعور بالنقص « كفكرة أساسية ومسيطرة في مجال التحليل النفسي . وذلك ما أعلنه سارتر بصراحة ورأى أن من العسير تطبيقها في جميع الاحالات . بعد ذلك أخذ سارتر يستعرض آراءه ونظرياته الخاصة في شتى مؤلفاته من قصص وروايات ومسرحيات ومقالات . ففي قصة طفولة رئيس يروي سارتر قصة شاب عاش متأثرا بذكرى مشوشة لمشهد قديم رآه في طفولته المبكرة : هو مشهد لقاء جنسي بين والديه . لقد ظلت صورة هذا المشهد محفورة في ذهنه تطارده ، وقدر أن ارتبطنا بصورة أخرى اكثر

---

(٣٣) سيمون دي بوفوار ـ قوة العمر ص ٢٥
Simone de Beauveir — La Force de L'aye — P. 25.

(٣٤) الفرد أدلر ـ الطابع العصبي ـ Alfred ADLER — Le tempe rament nerveux

منها قدما حدثت عند نشأته الاولى وهو ما يزال بعد جنينا في رحم أمه [٣٥]. فلما شب وغدا غلاما يافعا تجلت عنده العقدة التي كانت مستكنة في أعماقه. فجعلته يرفض الاعتراف بالتفرقة بين الجنسين. وكان يتخيل أمه أحيانا متنكرة على هيئة أنثى بينما هي في واقع الأمر رجل له شارب يحاول أن يخفيه. ونلاحظ أيضا أن الكاتب يجعل من « لوسيان » بطل هذه القصة انسانا قلقا في كثير من المواقف. فانه يبدو مترددا عند موضوع جنسه هو الآخر فتراه يتساءل مرارا: هل أنا ذكر ؟ أم تراني أنثى ؟. وبهذا التساؤل يشير جان بول سارتر الى قانون الامر الواقع، والحقيقة الماثلة وهو ما يلاحق الاطفال في سن مبكرة ويتسلط على عقولهم ويهيمن على مداركهم في مطلع حياتهم. بعد ذلك تتلاحق شتى الميول وتترى على وجدان « لوسيان » فهي تارة تسمو ناحية « السادية » اذ يحس بلذة بالغة قصوى حين يلحق الآلام والضرر بالآخرين. وتارة تسمو ناحية المازوشية فيحس ببالغ السرور والغبطة عندما يتلقى من الآخرين صنوفا من الاذلال والهوان على أي من الصور شاؤوا. واقعية كانت أم رمزية !

وهنا نلاحظ تشابها في الاعراض والتجارب التي تبدو على لوسيان بطل قصة « طفولة رئيس » والاعراض والتجارب التي عرضها فرويد في كتابه « خمس حالات في التحليل النفسي » الذي تحدث فيه عن « رجل الذئاب » الذي كان يعاني من حالات المازوشية والسادية ... وهي نفس الاعراض التي أبرزها سارتر في شخصية لوسيان. بعد ذلك، يتمادى سارتر في ابراز نفس المشاعر التي تحدث عنها فرويد في كتابه السالف الذكر. فنلاحظ ان « لوسيان » تهتم حينا بالتلذذ الجنسي ومنطقة الشرج خاصة. وهو يذكر مشهدا غريبا رآه في احدى دورات المياه التي دخلها في احد الفنادق. ويذكر ما كان ينبعث منها من « رائحة عبقة » لم تكن سوى رائحة الفضلات. ثم تشير ايضا الى صورة السحابة من الضباب التي صورها « سارتر » كغمامة قاتمة اللون تغلف الكون من حول « لوسيان » ـ وهنا يبدو التشابه جليا وواضحا بين قصة « طفولة رئيس » ونظرياتها « رجل الذئاب لفرويد » وهنا أيضا نرى سارتر يعلق على هذه السحابة بقوله: أن الشعور بالعيش داخل سحب من الضباب انما هو رمز التجربة الوجودية وما يترتب عليها من معاني. كما نلاحظ ان الكاتب يبدي اهتماما خاصا بابراز الشبه بين لوسيان وأبيه، موضحا بذلك بلوغه مرحلة النضوج الفكري والنفسي يدفع به الى الهروب من هذا الوجد والسعي الى الدخول في « الموجود ـ في ـ ذاته ». أو « ماهية الذات » [٣٦].

ومن الممكن أن نفسر العناصر الاساسية في هذه القصة إما بطريقة التحليل النفسي وهي طريقة تحليلية، واما بالطريقة الوجودية البحتة، وهذه الطريقة الاخيرة تقود الى تدمير الطريق الى كلية وفرض نفسها عليه فرضا، وبعد ذلك « يبرز « سارتر » في قصته موضوعا هاما هو:

---

(٣٥) جدير بالذكر ما ابرزه الكتاب الفرنسيون أمثال (بليز سندرار » والمحللون النفسيون أمثال « أنا فرويد » اللذين اشاروا الى حواس الطفل وهو في طوره الجنيني وهو داخل الرحم ويهتم سارتر كذلك بابراز مثل هذه المعاني ويتحدث عنها باسهاب.

(٣٦) « L'en — Soi » يعني بهذا المصطلح العالم واللغة ويفسر سارتر هذا المفهوم بأنه الموجود في ذاته أي أنه لا يميل الى ذاته مثل الشعور بالذات فانه يجد أن هذه الذات موجودة ـ والموجود محتم بالنسبة الى ذاته كنفس هذا السبب والله لانه ممتلىء بذاته.

براءة الاطفال ـ واذا كان سارتر قد رحب أحيانا بالتحليل النفسي الفرويدي فهذا الترحيب يقتصر فقط على الحالات المرضية ـ أما في الحالات الطبيعية فقد رفضها رفضا باتا . وذلك هو مضمون الفكرة كما اراد ان يجلوها بوضوح في قصته « طفولة رئيس» اذ عرض لنا شخصية انسان طبيعي تكيف مع المجتمع المحيط به . ولكنه سرعان ما يتجه صوب الفكرة القائلة بأنه ليس هناك طفل برىء براءة محضة ! وهنا يتفق سارتر وفرويد على أن الدراسات المختلفة المعنية بالاطفال ترتبط معظمها بالجنس برابطة قوية . وفضلا عن أن فرويد يؤكد ان الاطفال ليسو أبرياء تماما . فهو على يقين من أنهم منذ الشهور الاولى يشعرون بالامارة الجنسية وبالانفعالات المختلفة التي تنشط قبل سن البلوغ . ففي سن الثانية عشرة والثالثة عشرة قد يحس اليافع بأحاسيس أخرى جديدة تجتاح بنيته الجسمانية وطاقته الروحية . ولكنها ذات صلة بوظيفة التكاثر او القدرة على الانجاب . انها الغريزة الجنسية التي تتطلب استخدام اجهزة جسدية ، ونفسية وعقلية ملائمة لها . لذلك فلا يجوز الخلط بين موضوعي « الجنس والتكاثر (الانجاب) لقد ركزت الابحاث التحليلية جهدا كبيرا في دراسة الحياة الجنسية عند الاطفال .

ـ فالمذكرات والآراء التي تظهر عند الدعاة اثناء تحليلهم ، كثيرا ما ترجع دوافعها وحركاتها الى السنوات الأولى من العمر ، والى ما رأوه من صور ومناظر انطبعت وظلت محفورة في أذهانهم في هذه الفترة المبكرة من العمر ـ والحالة التي يعرضها لنا سارتر في قصته ، قد يحاول من خلالها استنكار واستبعاد معظم النظريات التي نادى بها فرويد ـ كما أنه يرفض كل آراء المؤلفين الآخرين الذين عنوا واهتموا بابراز النواحي النفسية عند الاطفال منذ القرن الثامن عشر وحتى اليوم . وهم الذين أشادوا بالاسطورة القائلة بأن كل الاطفال أبرياء ـ ونلاحظ ان سارتر يعمد الى تدمير هذه النظرية . وهو في ذلك يقترب من رأي فرويد رغم اضافته لبعض التعديلات على آراء هذا العالم النفسي . ومن ثم فاننا نجد أن قصة « طفولة رئيس » تقوم على نوع غريب من التحليل النفسي قد نعتبره نوعا من التحليل النفسي الساخر ، جمع فيه سارتر عددا من الآراء والاساليب والنظريات الفرويدية ثم رتبها ليقدمها من خلال قصة يمكن أن يطلق عليها « القصة التعليمية او القصة التدريبية » . وأراد بذلك ان يستغلها في توضيح فلسفته الوجودية .. وهو اذ يرجع بقصة « لوسيان » في اطار مخطط تحليلي عابر انما يعطي للنص طابعا خاصا يدور حول أحداث بسيطة وعادية . بيد أن نص القصة يعطي تفسيرا جديدا لكل حدث من أحداثها . ثم ان المؤلف يستعرض تحليلا نفسيا تقليديا وكأنه يلهو ويعمد للتسلية . ذلك انه كثيرا ما يشير الى عقدة أوديب مستندا في ذلك الى نظريات فرويد ، فهو يجعل « برلياك » احد شخصيات القصة يتحدث بنوعية خاصة مع « لوسيان » عن امه فيقول : « انني اشتهيت امي حتى سن الخامسة عشرة » وهنا يبدو الارتباك على وجه « لوسيان » عند سماع هذه الكلمات المخزية ـ فيحمر وجهه ولا يستطيع التلفظ بأي كلمة ـ ثم يتابع « برلياك » حديثه في ثبات وتأكيد فيقول

---

(٣٧) جان بول سارتر ـ

Jean Paul Sarter — Le mur — ..Lenfance d'unchei'' P. 183.

« وأنت أيضا » لابد وانك شعرت بمثل هذه الرغبة تجاه أمك ! » [٣٨] ويتردد « لوسيان » في الرد على « برلياك » ولكنه في النهاية يهز اكتافه في حركة لا مبالاة ويقول : « هذا شيء طبيعي !!! » على أنه يتضح لنا بعد ذلك ان « لوسيان » لم يكن مقتنعا على الاطلاق بأي كلمة من أقوال « برلياك » وربما « برلياك » نفسه لم يكن هو الآخر يشعر بأي شيء مما يقول . وانما هي فقط محاولة لتبرير موقفهما كمراهقين لا يريدان سوى التقليد الأعمى لزملائهم ولما سمعوه منهم ولما قرأوه في كتب التحليل النفسي . وبهذه الطريقة يحولها المؤلف الى اداتين تستخدمان الاصطلاحات الفرويدية بطريقة لا تخلو من التهكم والسخرية . ثم يسترسل جان بول سارتر بعد ذلك في عرض سلسلة من خلال تلك القصة فيجعل « لوسيان » ركيزة السلسلة من العقد النفسية تبدأ بعقدة أوديب ثم تتلوها عقدتا السادية والمازوشية ويختتمها بالعقدة الشرجية . وهي ممارسة اللواط !.... على أننا اذا تدبرنا أمر لوسيان أمكننا توضيح كل المواقف والظروف التي مر بها . فكل تصرفاته لا تدل بأي حال من الاحوال على أعراض مرضية . فكل شيء يوضح انه كان يحيا حياة طبيعية ، فهو يعيش بين افراد أسرة مترابطة وهادئة تحت رعاية أب متزن ورزين يملك زمام الأمر في الأسرة ويدير امورها برشد ويمارس سلطاته بهدوء تام . وبعد وفاة هذا الوالد التي ذكرها الكاتب أكثر من مرة خلال القصة ، يحاول ابنه « لوسيان » ان « يحل محله وان يتصرف تصرفاته داخل المنزل . كل هذا يوضح موقف البطل وامكانياته القوية في التخلص من عقدة أوديب ، هذا اذا افترضنا جدلا وجودها ـ ولكنه حاول في بعض الأحايين الهروب من الوجود متشبها في ذلك بالصورة التي رسمها له الآخرون . وفي نفس الوقت فقد ظل فريسة للصورة الاولى التي انطبعت في ذهنه ـ تلك الصورة التي شاهدها في طفولته المبكرة بين أمه وأبيه وظلت بضبابها العتيقة تهيمن عليه ، باعثة فيه شتى الاضطرابات النفسية والجنسية العتيقة ـ فان جزءا كبيرا من ذكريات « لوسيان ظلت غامضة غير واضحة المعالم ، وان كانت لمتد الى أعماق الوعي والى الشعور . وهي اذ تتصل بأعماق الوعي والشعور انما تستند على نظريتين منفصلتين نادى بهما العالم « برجسون » الذي قال :

« النظرية الاولى تمتد جذورها الى علم النفس وعلم الأحياء »
والثانية تتصل بالميول العقلية والروحية » [٣٩]

وبهذه الكلمات يرفع « برجسون » الستار عن عالم يحيط بنا ، وهو عالم مركب من عدة صور تختلط فيها الالوان فتتقارب وتتناسب مع الشعور .

ان هذا العالم يربط ما بين « الصورة » والواقع وما يظهر بشكل واضح ـ ويناقضه في قوله هذا « هيوم » اذ يطلق كلمة الصورة على جميع ما يمكن ادراكه . فهو يهتم بصفة خاصة بما تتلقاه المشاعر من أحاسيس تتصل

(٣٨) Jean Paul Sarter — Le mur — L'enfance d'un chef- P. 186.
(٣٩) Jean Paul Sartre — L'imagination — P. 419.

بالنواحي النفسية والعقلية المتأثرة بنوع معين من المحتويات الحساسة ـ ولم يتوقف « هيوم » عند هذا القدر من وصف محتويات الصور ومدى تأثرها بالمحسوسات والمدارك فحسب ، بل أخذ أيضا يحدد مدى فاعلية عالم الشعور بواسطة هذه المحتويات الحساسة نفسها ، واستطاع بذلك ان يظهر الصور في أشكال مكثفة ومهيأة دائما للاستقبال .

واذا ما تحدثنا عن وجهة نظر « ديكارت » في هذا المجال فستجد ان هذا المفكر الفرنسي الكبير يرى أن الصورة ليست الا فكرة شكلتها النفس كما شكلها العقل بميولها وانعطافاتها الجسمانية . ويرجع ذلك بطبيعة الحال الى بعض المراكز النفسية والحسية ، طبقا لعوامل محركة داخلية وخارجية وهو يستخدم لفظ « صورة » للتعبير عن الحالة التي ترتبط بأول نوع من الاثارة ، ويطلق كلمة « حاسة » على النوع الثاني منها . وقد يحرص « ديكارت » على وصف ما يعتلج بداخل الجسد منذ اللحظة التي تدفع فيها النفس الى الرغبة في تغليف الروابط الجسدية القائمة بين كل الحقائق الجسمانية التي يسميها « صور » الى ان تصير تركيبات أخرى جديدة لها فاعليتها ومدى انتاجها . لذلك فان « ديكارت » لا يعمل على تشخيص الافكار بل على توضيح التركيبات التي تتعلق ـ على حد قوله ـ بعالم الاشياء المشتركة .

أما عن « سبينوزا » [٤٠] فقد حاول أن يوضح مفهوم « الصورة » بطريقته الخاصة . فقد رأى أن مثل هذا الموضوع يتطلب أسلوبا معينا يسيطر عليه « التفاهم » المطلق ـ بيد أن سارتر استخلص من هذه الفكرة أن « التخيل » او التعرف عن طريق الصورة قد يختلف تماما عن « التفاهم » . ذلك لأن « التخيل » قد استشكل أفكارا خاطئة وزائفة تظهر الحقيقة في أشكال مبتورة ومنقوصة وغير مكتملة . ويؤكد سارتر حينئذ ان الشعور او الوعي لا يحوي « صورا » ـ لأن الصورة نفسها تعتبر نوعا من الشعور ، كما انها أمر قائم بذاته ومن الممكن ان نطلق عليها فتوى . وبذلك تبدو الصورة وكأنها واعية بشيء ما [٤١] ـ ويؤكد جان ـ بول سارتر ان الصورة لا تتلاءم مع ضروريات الاساليب المركبة حيث أنها في واقع الأمر مضمون نفسي ساكن لا يقتحم تيار الوعي او الشعور لانها هي نفسها أسلوب مركب وليس عنصرا بسيطا ـ وحيث ان « الصورة » تعتبر حقيقة نفسية مؤكدة من العسير عليها الرجوع الى المحتويات الحساسة ولا الى التشكيل الاساسي لنفس هذه المحتويات .

من خلال هذا كله تتضح حالة « لوسيان » بطل « **قصة** « **طفولة رئيس** » كما صورها الكاتب ساخرا وهازئا ، بالتحليل النفسي الفرويدي ـ وجدير بالذكر ان قصص « **ايروستراث** » و « **الحجرة** » وغيرها من القصص تمادى فيها الكاتب لاثبات نظرياته الخاصة مستبعدا بذلك أراء فرويد . ففي عدة قصص لم يشر جان

---

(٤٠) SPINOZA

(٤١) Jean Paul Sartre — L'imagination P. 162.

بول بأي حال من الاحوال الى أسباب الامراض النفسية والعصبية التي عانت منها شخصياته الروائية . فلم يشر بأي صورة من الصور الى طفولتهم .

فمنذ بداية قصة ايروسترات نلاحظ أن البطل ، وهو رجل في مقتبل العمر ويدعى « بول هيلبير » يظهر أحوالا غير طبيعية ، وان شعورا خفيا يسيطر عليه فيجعله يمقت البشرية بأكملها . وأهم شيء يسعى اليه هو محاولة اهانة واذلال انسان يقابله وخاصة لو كان هذا الانسان امرأة !! فعند مقابلته لاحدى النساء ، يركز كل اهدافه في الاساءة اليها ومعاملتها بطريقة حازمة ومهينة . وفي تلك اللحظة كان يشعر بسعادة بالغة وبلذة لا تعادلها لذة . ولتحقيق هذه النشوة كان يلجأ الى بنات الليل فيختار احداهن ويمارس معها هوايته المريضة الشاذة . فاذا ما خلا اليها طلب منها خلع كل ثيابها ثم يأمرها بأن تتمشى أمامه وهو جالس في هدوء بل وفي لا مبالاة تامة . ويتحدث مع نفسه فيقول :

« أكثر شيء يضايق المرأة هو ان تتمشى أمام شخص وهي عارية تماما ... وهذا الشعور الذي تتألم هي منه يشكل عندي المتعة ، بل أعلى درجات اللذة . » [٤٢]

وكان هذا الرجل يحاول أحيانا اثارة الشعور بالخجل والحرج عند هؤلاء الفتيات والمبالغة فيه . فكان ينفجر في الضحك اثناء هذا العرض الغريب وتمتلىء ضحكاته وحركاته بالاستهزاء والسخرية فيزيد شعورهن بالمهانة والذل بينا يشبع رغبته الشاذة .. واذا بهذه الميول الغريبة الاطوار تقوده في نهاية الأمر الى ارتكاب الجريمة ، جريمة قتل النفس التي حرم الله سبحانه وتعالى قتلها . ويحدث نفسه قائلا :

« ليتني استطيع قتل كل نساء العالم ... لو كان في مقدوري . لصوبت مسدسي الى قلوبهن جميعا . بل الى أحشائهن بل والى سيقانهن ، فأشاهدهن يتمايلن كالراقصات ثم يسقطن جثثا هامدة » . [٤٣]

وبدأت هذه الصورة تهيمن على فكره وعقله الى أن قرر ـ الوصول الى هدفه : لابد وان يقضي على أكبر عدد ممكن من البشرية رجالا كانوا أو نساء !

ولكي يضع حلا لهذه الرغبة الجارفة بدأ في كتابة عدة رسائل صرح فيها بتنفيذ خطته وباطلاق الرصاص على أول ستة أشخاص يقابلهم بعد ارسال الخطابات الى مشاهير الكتاب في فرنسا .. ويبدأ في تجهيز وتنظيم خطة ارتكابه الجريمة التي قرر أن يختتمها بانتحاره . وتبدأ مرحلة التنفيذ التي وصفها الكاتب الفلسفي جان بول سارتر بمهارة فائقة . فقد عرض من خلالها كل الظروف النفسية والانفعالات المختلفة والاضطرابات والقلق والخوف التي

(٤٢) Jean Paul Sartre — Le mur „Erostrate" P. 84.

(٤٣) Ibid — P. 86 — 87

انتابت بطل القصة : « بول هيلبير » . ولم يتمكن الا من تنفيذ الجزء الاول من الخطة فقتل الاشخاص الستة ، ثم خانته اعصابه بعد ذلك وعجز عن تنفيذ الجزء الثاني من خطته ألا وهو الانتحار .

ونجد بطبيعة الحال أن المؤلف استبعد كل الاسباب التي توضح جذور مرضه هذا فلم يشر الى اساس هذه العقد النفسية الدفينة التي حولت هذا الانسان الى شخص شاذ وقادته الى ارتكاب أبشع الجرائم بقتل نفوس بريئة لا حول لهم ولا قوة ...

واذا تتبعنا أحداث قصة أخرى من قصص جان بول سارتر ، وعنوانها : « الحجرة » لوجدنا أن هذا الفيلسوف الوجودي قدم لنا حالة أخرى مرضية مشابهة للحالة السابقة دون الافصاح ايضا عن أسبابها .

فبطل هذه القصة ويدعي : « بيير » يعيش في عالم خاص شيده لنفسه عن طريق عقله المختل ، وعالمه هذا مملوء بالخيالات والاشباح والهلوسة ، ويتبع المؤلف نفس الاسلوب الذي اتبعه من قبل فتقتصر قصته على القاء الضوء على فترة محددة ومحدودة من حياة هذا المريض : انها فترة زيارة والد زوجته له وما ترتب عليها من حديث بعد ذلك . فهذا الشخص المعتوه يعيش في منزل اغلقت كل نوافذه فأصبح مظلما ، معتما ... وزوجته الشابة « ايف » اصبح لا يناديها الا باسم جديد اطلقه عليها : « أجاث » فربما فقد اسمها هي الأخرى وضمتها لمجموعة الاشباح التي يعيش بينها . ويصل والد « ايف » فيتأثر لهذه الاوضاع الشاذة ويطلب من ابنته الابتعاد عن هذا المريض ، تاركة للطب والعلاج النفسي المجال ليلعبا دورهما ، ولكنها ترفض ، ترفض بشدة هذا العرض الذي يبدو لها قاسيا ، وتأبى أن تبتعد عن زوجها الشاب . واذا بالموضوع يتضح بصورة بينة فقد يشير الكاتب في هذه القصة الى الجنس ومدى قوته في التغلب على هذه الشابة . وهنا يلتقي جان بول سارتر : بآراء التحليل النفسي الفرويدي ويؤكد أن السبب الوحيد الذي جعل « ايف » ترتبط بهذا الرجل المختل ما هي الا العلاقة الجنسية : هذه الغريزة التي تفوق كل الغرائز . ويوضح المؤلف هذه المعاني من خلال الحديث الذي دار بين والدي « ايف » الزوجة الشابة حتى وصل بهما التفكير الى أن يقولا : « ليت ابنتنا تتخذ أي عشيق آخر فضلا عن معاشرتها لهذا المجنون . فهو غير قادر على التعرف عليها واصبح يناديها باسم غير اسمها » . واذ أكد فرويد أهمية الانفعالات التي تثيرها تلك الغريزة القوية الا وهي غريزة الجنس فهو يشير أيضا الى أنه في أغلب الاحيان قد تتلقى هذه الانفعالات نوعا من الارتقاء اذا تمكن أصحابها من ترويضها وابعادها عن أهدافها الجنسية ، وذلك عن طريق توجيهها نحو أهداف اجتماعية سامية تبعد تماما عن الجنس . ولكنه يعترف في النهاية أن الغريزة الجنسية تعتبر من الغرائز التي يصعب ترويضها . لذلك فان معظم المفكرين الذين يشتركون في الاعمال الذهنية قد يتعرضون لمثل هذه المقاومة . ونلاحظ أن جان بول سارتر يقف موقفا معاديا تجاه فرويد . ويصرح بالفعل في عام ١٩٢٩ أن معظم آراء فرويد عن الجنس تنفره ، واذا به في عام ١٩٣٧ يتقدم الى احد مديري دار نشر بمؤلفاته وهو يقول :

« ارجو المعذرة ، فرواياتي وقصصي هذه قد تكون خارجة عن التقاليد وتمس الناحية الجنسية في بعض الاحيان [٤٤] وبالفعل امتد الجنس الى اجزاء كثيرة منها وأصبح يلعب ادوارا أساسية ورئيسية فيها ـ والغريب ان كثيرا من المواقف في هذه الكتابات قد تعبر عن الافكار الفرويدية ، فتارة تكون منقولة وواضحة ، وتارة أخرى تستتر وراء نظريات مختلفة « لسارتر » . فعقدة الخصي [٤٥] ورمزية الاحلام »[٤٦] والتكافؤ الحسي [٤٧] ، كل هذه النقاط تشير الى العالم الفرويدي ومصطلحاته التحليلية المختلفة . واذا لاحظنا أن كثيرا من شخصيات سارتر قد ترفض الجنس فهذا يرجع الى تأثرهم بنوع معين من القلق الواعي أو من العقد النفسية غير الواعية والخاصة بعقدة الخصي الرمزية ـ وتعتبر حالة « لوسيان » التي ذكرناها من قبل من أهم الموضوعات التي تبدأ بالتعبير عن حالة الخصي الرمزي : فالجميع يعاملونه على انه فتاة وتتكرر هذه المعاملة ويضاف اليها نوع جديد من الخصي الرمزي عندما يتعرف هذا الشاب « بيرلياك » المراهق المنحرف الذي يجرفه تيار الشذوذ الجنسي ، فيجعله يتخبط في مجال التكافؤ الحسي مواجها للصراع الشديد الذي يدور بداخله ، كل هذا يعود أيضا الى الميول المضادة التي هيمنت عليه كلية ، وبالتالي نلاحظ أن كل هذه المفاهيم تشير الى نظريات فرويد وتلقي عليها الأضواء بطرق غير مباشرة . وعندما يحاول جان بول سارتر تحريف نظريات هذا العالم النفسي فانه يظهر المدرسة الفرويدية في اطار فسق وفجور . ولكن ألم يدخلها سارتر نفسه بحجة توبيخها وادانتها ؟ واذا تحدث في يوم ما عن بشاعة الفاظها ومفاهيمها الموضوعية والجنسية ، فلماذا انساق هو الآخر في نفس الاتجاه ، مغاليا ومكررا بل مجددا ومبتكرا لمحتوياتها ؟ واذ جان بول سارتر يردد آراء فرويد بالنسبة للحالات المرضية وما يترتب عليها من تشخيص موضوعي من حيث مداومة المريض على تكرار عقدته النفسية . ويبدو هذا الوضع واضحا في قصة « طفولة رئيس » التي تناولت كل هذه التفاصيل التي رمت الى هذا الفرض . ويقول الكاتب عن « لوسيان » :

« لقد خيّل اليه أنه كان يعرف منذ أمد بعيد بعض المشاعر المماثلة وانه كان يشعر أيضا أنه يعيش تحت تأثير صورة مبهمة كانت تطارده دائما : فكان يرى صورته دوما وهو طفل صغير يرتدي ثوبا طويلا أبيضا مثل ثياب الفتيات ، وله أجنحة جميلة مثل أجنحة الملائكة » . [٤٨]

وترديد وتكرار هذه المعاني يؤكد لنا أن المؤلف يستخدم حالة موضوعية في ضوء التحليل النفسي مؤكدا بذلك الاساليب السابقة المستعملة في المجال النفسي والجنسي التي ذكرها وفسرها وحللها « سجموندفرويد » . ويقول جان ـ بول سارتر مستندا على آراء فرويد :

---

(٤٤) Simone de Beauvoir — La Force de L'age — P. 306.

(٤٥) Complexe de castration

(٤٦) Symbolisme des rêves

(٤٧) Ambivalenée affective

(٤٨) Jean -- Paul Sartre. Le Mur. ..L'enfance d'un chef'' P. 200.

« كل المظاهر اللزجة والرخوة والبخارية الخ .. وكل حفر الرمال والطين وكذلك الكهوف والاضواء وظلام الليل الخ ... كل هذه النماذج تتصل بالمجالين النفسي والجنسي في آن واحد » . (٤٩)

ويؤكد سارتر أن المحلل النفسي ملزم باختراع رموز جديدة بصفة مستمرة كي تتلائم مع الحالة الماثلة أمامه . ذلك لأن الحياة النفسية تتصل دائما بروابط دقيقة تتطلب ما يمكن تسميته بـ « رمزية الرموز » . وتقوم كل هذه النوعيات على تركيبات أساسية وشاملة لتشكل الانسان البشري بطبيعة الحال (٥٠) . فان الارتباطات العنصرية الرمزية تبدو له في أغلب الاحيان وكأنها قادرة على ضم معنى ثابت لكل حالة . هذا معناه أنها تظل غير قابلة للتغيير اذا رغبنا في الانتقال من مجموعة ذات معنى الى مجموعة أخرى (ومثال لذلك : يرمز الذهب الى الفضلات أو البراز ـ وترمز كرة الخيط الى ثدي المرأة الخ ..) ويلاحظ سارتر أن التحليل النفسي اهتم بصفة خاصة بالاختيار الحيوي الذي يسهل على الداعي الذي يجري عليه التحليل النفسي عملية التذكر .

وقد ظهرت لنا المفاتيح المختلفة للرموز المأخوذة عن فرويد في وضوح تام عند تطبيقها على نصوص سارتر . وقد أشار فرويد الى أساليب المحللين النفسيين في فصل « الرمزية » في الاحلام « والى مناهجهم المتعددة التي تمكنا من تطبيقها على كثير من مؤلفات جان ـ بول سارتر . وأهم هذه الرموز ، ما انتمت اليه الناحية الجنسية . فقد نلاحظ ان أشياء كثيرة ترمز الى الاعضاء التناسلية عند الذكور طبقا للمعاني الفرويدية : فالمسدس مثلا الذي استخدمه « بول هيلبير » في قصة « ايروستراث » والذي ظهر مرة أخرى في قصة « طفولة رئيس » عندما اكتشفه « لوسيان » في وسط الملابس الداخلية الخاصة بوالدته . هذه الاداة التي ظهرت ملقاة فوق « الحرير الوردي » لها معنى خاص . وكذلك العصاة التي استخدمها هذا الشاب في تدمير الحشائش . وأيضا نبات « الهليونة » (٥١) الذي كان مصدرا غريبا لخجله على الدوام والذي تسلطت صورته عليه خلال كل تجاربه المتتالية ... كل هذه الصور أتاحت المجال للرمزية الفرويدية التي استخدمها سارتر في نصوصه . ونجد أيضا أن الكلمات والصور والمعاني التي ترمز الى الاعضاء التناسلية الانثوية متوفرة هي الأخرى في معظم كتاباته . ففي قصة « ألفة » يتناول سارتر الفقرة التالية فيقول :

« وجذبت لولو ابهام قدمها من « الشق » الموجود في فراشها وحركت قدميها فيه قليلا فاذا بها تشعر بلذة مفاجئة ونشاط غريب رغم أنها كانت بجوار هذا الجسد الساكن » . (٥٢)

وتبدو صورة « الشق » الموجود بالفراش وكأنها جاءت خصيصا لتحمل تلك المعاني الرمزية ـ وفي نفس

---

(٤٩) Jean — Paul sartre — L'être et Le néant P. 704.

(٥٠) Ibid. P. 657

(٥١) نوع من الخضروات الشائعة في فرنسا Asperge

(٥٢) Jean-Paul Sartre — Le mur ,,Intimit'' — P. 105.

القصة ـ يستخدم الكاتب كلمات أخرى تشير الى بعض اجزاء الجسم مثل الأذن والآباط الذين يظهرها لدى شخصية « ديرت » : الفتاة المتحررة . ويعلق عليها قائلا انها ظهرا وكأنها « فم » مستعد أن يلتهم أي شيء . ونفس كلمة « فم » استخدمها الكاتب بطريقة متكررة في قصة « ايروسترات » عندما لاحت امام أعين « بول هيلبير » طية قفا « الرجل البدين . ومنظر « طية القفا » هذه بدت هي الأخرى وكأنها أيضا « فم » يرتسم أمامه بابتسامة عريضة وغريبة فهي ابتسامة مملوءة بالمرارة والألم ـ ويثير هذا المنظر « بول هيلبير » فاذا به يمتلىء بالرعب والخوف والهلع فيصوب مسدسه نحو هذا الفم ليسكت تلك الابتسامة ويحطمها فيضغط على الزناد محولا الرجل الى جثة هامدة . [٥٣]

كل هذه الاساليب الرمزية قد تبدو نمطية وتقليدية وغالبا ما يظهر الرمز عدة مرات ، تارة بمفرده وتارة أخرى مشتركا مع أدوات أخرى تساعده أو تنوب عنه . لذلك فان جان بول سارتر يعرض في وصفه نوعا معينا من التسلط الجنسي الذي يتعلق بطبيعة الحال بمجال التحليل النفسي . ولكنه مع كل هذه فالتحليل النفسي عند سارتر لا يظهر وكأنه جهاز متماسك أو مجموعة صريحة من البديهيات الجوهرية ، انما يبدو في شكل تفسيري وتجريبي أكثر منه جادي ـ ومما يثير دهشتنا في طريقة عرض الحالات المرضية عند هذا الكاتب ، هو عدم الاهتمام بتوضيح المراحل الهامة التي تتكون فيها نواة هذه الامراض النفسية ، اي فترة طفولة هؤلاء المرضى (هذا باستثناء قصة « طفولة رئيس ») . وهنا ، لا يكون هدف سارتر واضحا تمام الوضوح ، فانه يعمل على استبعاد كل محاولة لتطبيق التحليل النفسي الفرويدي ـ ولكنه رغم هذا لم يتمكن من عدم استخدام أو ذكر بعض الاساليب والتعبيرات التي جاءت بين سطوره عفوا مثل ما سبق أن عرضناه ـ واننا اذ نجد كلمات كثيرة مثل كلمة « فم » أو « ثقب » أو « حفرة » تهدف كلها الى عدة تفسيرات ذات صدى عميق في مجال التحليل النفسي ـ ويهتم جان ـ بول سارتر بما ترمز به « الحفرة » او « الثقب » بصفة خاصة مؤكدا أن هذه الكلمات تعتبر من أهم ، بل من أقوى المؤشرات التي تدل على الميول للواقع وللحقيقة الانسانية : انه الميل او الرغبة في ملء الحفر وسد الثقوب [٥٤] . ويؤكد هذه الفكرة بناء على تصرفات كل من الطفل والمراهق والبالغ الذين يقضون جزءا كبيرا من حياتهم في محاولة « سد الثقوب » وملء الفراغات محققين بذلك الرغبة في توفير « المملوء » . هذه الغريزة الطبيعية تولد عند الطفل منذ اللحظة التي يدرك فيها أنه هو نفسه « يحتوي على ثقب » . فعندما يضع هذا الكائن الصغير اصبعه في فمه محاولا سد الثقب الماثل في وجهه فانه يحاول اغلاقه حتى يستطيع الوصول بهذا التصرف الى الامتلاء التام المتساوي الكروي لشكل الرأس » [٥٥] .

---

(٥٣) Ibid — „erostrate" — P. 97.

(٥٤) Jean — Paul sartre — L'etre et le néant P. 705

(٥٥) Ibid.

ويحلل جان بول سارتر هذا المفهوم بقوله ان الطفل عندما يمص اصبعه فهو يحاول تذويب هذا الجزء من جسده أي اصبعه جاعلا اياه نوعا من المعجون اللزج او الاسمنت الذي يسمح له بسد هذه الفتحة .

ويعتبر سارتر هذه الفكرة مطلع وبداية النواحي الجنسية [٥٦] وطبقا لقول هذا الفيلسوف فاننا نلاحظ ان كل انسان في عالمنا هذا يتطلع دائما للوصول الى المطلق . وهذا يعني تحمل شهوة « الموجود لذاته » لتجهيز وتصميم وانقاذ « الموجود في ذاته » .[٥٧] وهذه النزعة الاساسية قد تدفع الانسان الى تناول الطعام من ناحية والى ممارسة الجنس من ناحية أخرى . وهذا يهدف المداومة على البقاء ـ ويعلق سارتر على هذا المفهوم بقوله أن المحللين النفسيين يقومون بعمل دراسات واسعة للمرأة بالذات مفترضين منابعها عند معظم الاطفال ـ فالاطفال يهتمون بأي ثغرة ويمارسون التجارب المختلفة من خلالها . ويؤكد جان بول سارتر هذا القول متبنيا فكرة تجارب الاطفال فيقول أن الطفل يهتم دائما بالثقب لا لشيء سوى لملئه ـ ولكن من المحتمل أيضا أن اهتمام الطفل بالثقب يتصل ايضا برغبته في استكشافه او توسيعه ـ ونلاحظ من ناحية أخرى أن هذا الفيلسوف يشير الى أن « الثقب » يعتبر قبل كل شيء « تخصيص جنسي بحت ونوع من الانتظار القبيح والنداء الدائم للجسد » .

واذا صرح سارتر بهذه التعبيرات في كتابه « الوجود والعدم » فانه يقتحم بذلك غياهب عالم الجنس ، ويتغلغل فيه هو الآخر ... وكان من الممكن ان يركز كاتبنا هذا على تجارب أخرى قد تأتي قبل الجنس ، ولكن أهميته البالغة جعلته يضعها في المقام الأول قبل الرغبة في تناول الطعام او قضاء الحاجة ، او غيرها ـ فاذا افترضنا على حد قوله ان « الفم » عبارة عن ثغرة يحاول الطفل سدها او اغلاقها فاننا اذ نلاحظ ان هذا الفم لا يملأ الا بطريقة عابرة ، فهو يمثل بذلك فتحة تلتهم الطعام وتخفيه نهائيا بداخلها . وبناء على هذا القول نعتقد أن بعض المواضيع التي تراود مؤلفات وافكار سارتر بطريقة تسلطية وملحة قد تكون بوجه التحديد ممثلة في صورة « النزيف » الدموي . وهنا يبدو حجم الخوف والفزع واضحا : الخوف من أن ينزغ من الداخل . وتظهر أيضا صورة أخرى هي صورة « حفرة الانزاح » التي تسمح بتسرب كل ما كان بداخلها في لحظات قليلة » . [٥٨] واذا بكل ما كان يمتلىء بالحياة وكل ما كان موجودا في ذاته ينساب ويزول ويتلاشى في الحال ... فصورة « النزيف » وصورة « الانزاح » وكذلك صورة « الميل الى الملء » تشير جميعها الى الدلالة المفاجئة لاختفاء العالم الذي يهرب

---

(٥٦) Ibid

(٥٧) الوجود لذاته (أو ما هو ـ لذاته) « Le Pour . soi » : هو الشعور منظورا اليه في ذاته ، كما لو كان في حالة انعزاله . « قانون وجود ما هو من أجل ذاته ، كأساس انطولوجي للشعور ، وهو أن يكون هو نفسه على شكل الحضور للذات ... والحضور للذات يفترض ان شقا غير ملموس قد اندس في الوجود . فان كان حاضرا لذاته ، فذلك لانه ليس ذاته تماما . انحطاطا مباشرا للتطابق لانه يفترض الانفصال . وهكذا نجد أن الآنية (= الموجود الانساني) ما هي إلا رغبة في الوجود ـ في ذاته ـ .... ومن حيث الشعور فهو يريد أن يكون له عدم قابلية النفوذ والكثافة اللامتناهية لما في ذاته ....

(٥٨) Jean — Paul sartre — L'ere et le néaut — P. 705.

من الشعور فيزول منه في لحظة » [٥٩] وطبقا لما قاله المحللون النفسيون أن الأطفال في أغلب الاحيان وفقا لمفاهيمهم الاولية قد يهتمون بفتحة ما ، بثغرة معينة الا وهي فتحة الشرج . وهذا يعود بطبيعة الحال الى وظيفتها حيث تسمح بخروج الفضلات منها ، ومن المرجح ايضا أن الاطفال يهتمون كذلك بموضوع معين يشغل المقام الاول في أذهانهم ألا وهو : من أين يأتي المولود ؟ اذن فهذا الموضوع الجوهري في مفاهيمهم يفوق بكثير موضوع العلاقة الجنسية ـ وينتقل جان بول سارتر من هذه الفكرة الى فكرة أخرى وهي التي تدور حول المرأة وحول ما يصفها به بقوله أنها « ثغرة في الحياة » . وبأن وضعها في الكون ما هو الا « نداء » . ويتحول بذلك من نظرية « الثقب » عند الاطفال اليها عند الاناث ومنها الى التجربة الجنسية عموما ... ويوضح هذا الفيلسوف أن فكرة الثقب التي ترتب عليها عدة مواضيع مختلفة هي رمز لاحد الاساليب الوجودية ، وأن من واجب التحليل النفسي الوجودي الاهتمام بها والعمل على توضيحها . [٦٠] ويتناول جان ـ بول سارتر موضوع العملية الجنسية الذي يعتبره نوعا من « الخصي » أو« البتر » الموجه الى الرجل من المرأة ويقول أن الجهاز التناسلي لدى الانثى ما هو الا « فم يلتهم » او« فك يفترس » العضو التناسلي عند الرجل » [٦١]

وتستشف من هذه « المعاني كلها أن سارتر يضع الاحتمالات العديدة لما فيرتبها وينسقها بطريقة مبتكرة حتى يتسنى له ابراز نظرياته الشخصية . فأي شخص يعتاد التعامل في مجال التحليل النفسي يستطيع اكتشاف الاسلوب المضلل الذي يستخدمه هذا الفيلسوف في كتاباته حيث ينتقل من موضوع التحليل النفسي « للثغرة » الى التحليل النفسي الوجودي ، محاولا بذلك خدمة اهدافه وتبرير نظرياته الخاصة . وهنا يعتقد كثير من النقاد مثل « جوليت بوتونيه » ان التحليل النفسي الوجودي يقوم على نظريات مزيفة وغير مقنعة فيقول :

« باختصار اننا لا نجد في التحليل النفسي الوجودي أي فكرة محكمة ولا نلاحظ فيه أي شيء جديد أو أكثر ابتكارا اوفهما من التحليل النفسي الكلاسيكي وكذلك لا يبدو أقل منه فسقا اوفجورا كما اطلق عليه سارتر هذه المعاني . [٦٢]

وربما أرشدتنا افكار سارتر هذه الى بعض مواقفه الشخصية . وتظهر لنا آراؤه وحالته النفسية وسلوكه ومذهبه وفكره عن الانسان بصفة عامة وعن عالمه الشخصي بصفة خاصة . فبمحاولة تطبيق التحليل النفسي على هذا

---

(٥٩) Francis Jeanson — Sartre pa lui meme — P. 133

(٦٠) Jean — Paul sartre — L'etre et le néant. P. 706.

جان بول سارتر ـ الوجود والعدم ص ٧٠٦ .

(٦١) كثير من المحللين النفسيين اهتموا بهذا الموضوع من قبل ومن أهم الدراسات دراسة Marie BONAPART عن « ادجار الآن بو » فهذا الكتاب يعتبر من أهم المراجع التي ناقشت هذا الموضوع وعالجته بعمق وجدية ـ (الجزء الاول ص ٢٨٣) ـ وكثير من الكتاب الفرنسيين امثال « بليز ستدرار » و « فرنسوا ساجان » وغيرهم تناولوا هذا الموضوع وعرضوه في كثير من مؤلفاتهم .

(٦٢) جوليت بوتونيه ـ القلق ص ١٢٦ Juliette Boutonier. L'angoisse. P. 126.

الكاتب والفيلسوف والعبقري تمكن البعض من توضيح عدة نواحي نفسية لديه . وأشارت معظمها الى ميوله للبعد عن الجنس . وجدير بالذكر ما اكتشفه أحد المحللين النفسيين الشبان عندما قام بأداء دراسة تحليلية للفيلسوف الفذ . وبعد دراسات عديدة وأبحاث علمية عميقة دامت حوالي عامين كاملين توصل هذا الشاب الامريكي الجنسية الى توضيح معظم الأسباب الحقيقية التي عاشت مع هذا الكاتب الشهير . [٦٣] لقد توصل الى معرفة نوعية سارتر النفسية وقال انه ينتمي الى مجموعة الاشخاص الذين يقعون تحت تأثير العقد النفسية غير المرضية . ففي طفولته وبالتحديد وهو في سن الثانية من عمره وقع تحت تأثير مشهد فظيع شاءت الظروف أن تضعه فيه . انه مشهد العلاقة الجنسية بين والديه . لقد أحدث هذا المنظر الغريب اضطرابا رهيبا بداخله وانطبعت صورته في ذهنه وكأنها وشم لا يمكن بأي حال من الاحوال محوه . وتسلط تلك الصورة عليه جعله يعاني عواقبه العديدة ومن بينها الشك المريب الذي ظل يطارده طول حياته . ومن هنا تتجلى لنا نفسيته القلقة المريبة ومشاعره التي تلوذ بعقدة الذنب رغم عدم ارتكابه لاي ذنب جوهري . ولازمته رغبة ملحة في معاقبة نفسه حيث انه كان يدرك مدى خطيئته وسوء تصرفه . ومن هنا أيضا رغبته في ابراز انواع الفواحش واشكال الفجور مما يؤدي الى الميول للشذوذ الجنسي . ويترتب على هذا كله رغبته في معاقبة نفسه والاساءة اليها . ويبدأ يزهد في كل شيء حتى في التكريم الذي يتمناه كل البشر . ها هي باختصار معظم آراء العالم النفسي الامريكي الذي اختتم بحثه بقوله ان جان بول سارتر ظل رغم هذا كله انسانا طبيعيا وفي غاية الاتزان العقلي . واذا لاحظنا أنه اتجه في بعض كتاباته الى اظهار النواحي المرضية . فربما لكي يتخلص من شبح الصورة المخيفة التي تطارده منذ طفولته رغم وضوح عقله وذهنه وفكره . واذا وجدنا ان مؤلفاته الروائية تتصل بمجالات علم النفس والتحليل النفسي فهذا لانه يفتقد الرغبة في ابداء الافكار المستترة ، والتعبير عنها . ويصرح المحلل النفسي الشاب بهذا عندما قال اذا افترضنا ان سارتر لم يكتب لينفس عما يجول بداخله فربما اصابه الجنون رغم أننا لا نستطيع الجزم بتعرضه لهذا الخطر ـ حقا ان معظم شخصيات سارتر الروائية انما تبدو في حالة قلق نفسي وجذب ونفور مستمر . ففي قصة « الحائط » يعرض لنا شخصية « بابلو » في اللحظات الاخيرة قبل تنفيذ حكم الاعدام فيه . فاذا به يشعر بشيء غريب للغاية : انه نوع من الاشمئزاز الشديد تجاه واحدة من أعز أصدقائه : انها حبيبته « نوتشا » ولكنه لم يلبث أن قدم الدليل على حبه المفقود في صورة قلقة ومترددة . واذا به يستخدم الكلمات المختلفة في التعبير عن صورة « البتر » و « القطع » و « التشويه » فيقول :

« انني على أتم استعداد لأن أقطع ذراعي بضربة فأس واحدة في سبيل رؤيتها ولو لمدة خمس دقائق فقط » .

---

(٦٣) Revue du Samedi Soir — du 7 — 13 octobre 1950, article .. Une étude sans Pécédent dans L'histoire Litteraire. une psychanalyseperce les mois secrets de sartre.

مقالة في جريدة « سامدي سوار » بتاريخ ٧ ـ ١٣ اكتوبر سنة ١٩٥٠ عنوان المقال : « دراسة هامة في تاريخ الادب » . تحليل نفسي لاسرار سارتر الحقيقية » .

وكذلك في قصة « الحجرة » نشاهد « بيير » الذي لا يتحمل ملامسة أي شخص أو أي شيء ، ولا حتى أنامل زوجته ايف التي تحبه ولا تفارقه رغم حالته المرضية التي تستدعي بعدها عنه . وتستفحل معه هذه الحالة المرضية الى أن توصله للخوف من ملامسة كل شيء حتى التماثيل الضخمة التي يحبها ويراها جميعا في صور نساء يردن الاقتراب منه . لقد أصبح الآن يخشاهم ويخافهم رغم انتظاره المحارلهم .

ونرى أيضا « بول هيلبير » بطل قصة « ايروسترات » الذي يشعر بوعي تام لما يجول بداخله من جلب ونفور ليس فقط تجاه النساء فحسب بل وأيضا تجاه البشرية بأكملها . هذا الشخص المختل يخاف من النساء ويخشى الاقتران بهن ، واذا وجدناه يتصيد المواقف لاذلالهن فهذا يعتبر نوعا من الحمي الدفاعي الذي يستخدمه تجاه الأخرين بدلا من أن يوضع هو في نفس الموقف . وقصة « ألفه » ايضا الدليل على هذا النوع من المرض النفسي . فنرى احدى شخصيات القصة وتدعى « لولا » وهي تتصرف تجاه زوجها بطريقة غريبة . فهي ترفض الخضوع او الاستجابة له . او حتى مصافحته لانها تعتقد أن أي شيء من هذا سيحولها في الحال الى أداة « لا حول لها ولا قوة » . يفعل بها ما يشاء .

فهي ترى في العلاقة الجنسية نوعا من « الجراح » الصيفة التي يوجهها لها الجنس الأخر فتصيبها وتمزق مشاعرها . وردا على ذلك فهي تتمنى أن تصيب زوجها بنفس الجراح التي تؤلها . وهنا تحاول هذه السيدة التقليل من شأنه فتعامله بطريقة مهينة وبكبرياء وتعال ، حتى تجعله كالطفل الضعيف . وتحاول « لولو » التصرف بطرق شاذة تثير الاشمئزاز العنيف تجاه احد اصدقائها الاعزاء . انها تبدي نوعا من الحب المفقود ، فتظهره في صورة قلقة ومترددة . ويستخدم الزوج عدة كلمات تدل على الحمي مثل « البتر » و« التقطع » و« التشويه » . اما الزوجة فتشبع رغبتها المرضية تجاه كل الشخصيات المختلفة التي تقابلت معهم . مثل « ربرت » والقس والرجل الذي قابلها على الطريق ... كل هذه التناقضات تبدو أكثر وضوحا عند « لوسيان » بطل قصة « طفولة رئيس » فكل تصرفات هذا الشاب تجاه جميع من قابلهم سواء كان « ريزي » او« برلياك » او« برجير » او بمجموعة اليهود التي قابلتهم أو النساء الكثيرات اللاتي تعرف عليهن كل تصرفاته تجاه هؤلاء تدل على القلق المتناهي ومدى الجذب والنفور في معظم مواقفه نحوهم .

وربما أراد جان بول سارتر التخلص والتحرر من بعض الأحاسيس والمشاعر الدفينة . فالتحليل النفسي يسمح بوجود نظرية هامة هي تكييف الحرية التي يخص نبوغ الثقافة وشمولها للبشرية بأكملها وفي صورها المختلفة . فالحرية تظهر من خلال طاقة حيوية هامة تهيمن على مستقبل البشرية والانسانية . والتحليل النفسي يهتم بمبدأ المستقبل ومصيره التاريخي بالنسبة للانسان وهو يعمل على تحديد الاسلوب وتحقيقه . وعن طريقه تتوضح الاسرار والقوانين التي تربط بين الانسان ونفسه ، وبين الانسان والعالم وبين الانسان والآخرين من

البشر . وبالتالي يستطيع التحليل النفسي الحصول على نتائج منظمة وخاضعة لقوانين وروابط واضحة . وقد يأخذ في الاعتبار اهمية السيادة الخاصة بكل فرد ، وكذلك بالمجتمع ككل ويقول سارتر :

« ان الانسان محكوم عليه أن يعيش حرا . أقول محكوم عليه لانه لم يخلق نفسه بنفسه ، فيا عدا ذلك فهو حر ، لانه بمجرد أن يلقى في الدنيا فقد أصبح مسئولا عن كل أفعاله . »(٦٤)

ويوضح لنا سارتر في كتابه الوجود والعدم ان كلمة « حرية » لا يمكن فصلها عن كلمة « الوجود » و« الحقيقة الانسانية » او « الواقع الانساني » . فبطبيعة الحال لا يمكننا ان نقول عنه انه لم يكن في « أول الأمر » حُرا كي يصبح « فيا بعد » حرا . اذن « وجود الانسان » و « وجوده حرا لا يمكن بأي حال من الاحوال الفصل بينهما »(٦٥) وفي امكان التحليل النفسي ان يحول كل ما عجز عنه علم الاجتماع الى مجاله ، وبهذا يصدد طرح الموضوعات الجذرية التي تخص الحرية والاختيار الاولي الذي يسمح بالارتباطات المختلفة ـ وهنا تتحول الحرية الى ظاهرة كاذبة لتركيبة ايديولوجية فردة سامية لا تقع تحت ادنى تأثير وبالتالي تتحول الى فعل صريح . فنظرية الاختيار الاول التي تعمق فيها التحليل النفسي الوجودي يشير الى تقسيم اصلي لأن التقسيم الاختياري يعتبر ظهر أو عكس الحرية .

وقد لا يعترف بأي شيء قبل الظهور الحقيقي والأصلي للحرية الانسانية . أما التحليل النفسي الكلاسيكي او « التجريبي » كما يسميه سارتر فهو يهتم بصفة خاصة بالأحاسيس الاولية التي يشعر بها الانسان والتي يمكن تشبيهها بالشمع البكر الذي يرتسم ويطبع عليه أي أثر طارىء ، فالتكيف لا يمكن ان يرتدي مظاهر الحرية لانه هو الذي يمثل اللحظة الهامة في تحليل ودراسة التصرف . وبما أنه منهج تحديدي نفسي يبدأ من هذه النقطة فاننا لا نستطيع اعتناقه في الحال ومنذ اللحظة الاولى . فالحرية لا يمكن أن تلقن بطريقة التزوير المستترة تحت ستار مظاهر التناقض والتضليل ، فهي تحتفظ بنظام هذا المنهج . والمفاهيم التي تتناول لب وجوهر موضوع الحرية انما تشير الى امكانيات متعددة لتحطيم كل ما تحتويها . وقد تمتنع في الحال عن الفصل بين النشاط الحر والنشاط العصبي . وتعتبر الحرية في نفس الوقت أيضا اساسا هاما وقاعدة راسخة لظهور الامراض النفسية . ويؤكد جان بول سارتر انه بدون الحرية البحتة لن يكون هناك امراض نفسية او عصبية . فهذه الامراض لا تنشط الا في ظل مرونة النفس البشرية التي تتيح لهذه الاضرار التفشي . ومن هنا ينتج التقارب الواضح بين المرض النفسي والحرية .

---

(٦٤) Jean — Paul sartre — L'existentialisme est un humanisme. P. 37.
جان بول سارتر ـ الوجودية فلسفة انسانية . ص ٣٧

(٦٥) Jean — Paul sartre — L'être et le néaut — P. 67

وبناء على هذا يؤكد سارتر ان الامكانيات الخاضعة للواقع البشري والحقيقة البشرية قد تكون قادرة على افراز « العدم » (٦٦)

ويعتقد هذا الفيلسوف المشهور أن الحرية تيدومن وجهة نظره وكأنها مخلوق بشري يستبعد ماضيه في الوقت الذي يفرز فيه عدمه الشخصي . وبذلك يصل الى تشبيه الحرية بالمرض العصبي او السلطة الجارفة التي تفوق كل نشاط خلاق فتثير لدى الانسان كل ألوان القلق النفسي . ويؤكد جان ـ بول سارتر ان معظم المفكرين في العالم اجمع محكوم عليهم باليأس والقنوط . فهم يكتشفون في نهاية الأمر أن كل الانشطة البشرية تتساوى ، ويلاحظون انها ما دامت تخضع لتلك الحرية فهي مسخرة جميعها للفشل . فسواء كان الانسان يحيا حرا في ظل تعاطي المكيفات ، او يحيا حرا في ظل قيادة الشعوب فالأثنان يصلان في آن واحد الى نفس المؤثرات . وجدير بالذكر ما جاء به سارتر في قصة « **طفولة رئيس** » عندما عبر عما أحس به البطل من شعور غريب وكأنه يعيش بداخل طبقة كثيفة من الضباب . ويرمز الكاتب بهذه الصورة الى التجربة الوجودية للحرية وما تتضمنه في مجال العدم من فقدان وضياع للشعور .

ويهتم سارتر بابرازهذا المفهوم خاصة من خلال أعماله المسرحية . فاذا اطلعنا على مسرحية « **الذباب** » لوجدناه يطرح هذا الموضوع ويعرض جوانبه المختلفة في إطار أدبي رفيع ، فيلقي الضوء على عدة نقاط نظرية من بينها ما يدور حول الافكار العملية المرتكزة على الوجودية ، وخاصة موضوع الحرية . في هذه المسرحية يعرض لنا شخصية « أورست » ابن الملك « أجاممنون » والملكة « كليتمنسترا » الذي يقتله القائد « إيجست » الى مدينة « كورانت » . وهو طفل بعد أن يقتل أباه ويحكم بلده « أرجوس » ويتخذ والدته عشيقة له ... وتمر الاعوام ويصبح « أورست » في السابعة عشرة من عمره شابا مرموقا متألقا بكل الصفات الحميدة مزودا بالدراسات الادبية الرفيعة والامكانيات العقلية والعضلية الفائقة . هذه صفات اذا تحلى بها أي شاب في مثل عمره جعلته يشعر بالسعادة التامة والحرية الكاملة . ولكن « أورست » عكس هذا كله فهو مهموم وحزين لانه لا يفكر الا في الانتقام والثأر لأبيه ولنفسه ولأخته التي عاشت غريبة في بلدها « أرجوس » وسط الاجواء الفاسدة التي تشع بالفسق والفجور والخيانة ... ويعود الابن الغائب وتلوح له المدينة من بعيد . واذا بها تظهر تحت غمامة هائلة من الذباب الذي تجمع في صورة بشعة ليظلل سكانها المتشحين بالسواد ... ومن بين هؤلاء تطل أخت البطل التي ظلت تتوقع من اخيها الثأر لأسرته ولبلده . وقد طال غيابه عنها ليحررها من الذباب ويطهرها من الدناسة والفسق محققا بذلك له ولاخته حلمها المنشود . وبعد قيام « أورست » بتنفيذ خطته وتحرير بلده من تلك

---

(٦٦) العدم : « Le neant » هو السلب الجذري للموجود في مجموعه وقد أشاع « هيدجر » هذا المصطلح بهذا المعنى . وأخذه عنه سارتر بقوله : « ان العدم الذي ليس شيئا » لا يمكن أن يكون له غير وجود معار : فهو يستمد وجوده من الوجود . والافتقاد التام للوجود لن يكون الا تجيء حكم اللاوجود ، بل والافتقاد المساوي للعدم « ليس له وجود الا على سطح الوجود » . جان ـ بول سارتر ـ الوجود والعدم ص ٦٦

Jean — Paul sartre — L'être et le néant P. 66.

الحشرات القاتلة التي ترمز الى المعاني المختلفة للضغوط النفسية يشعر في نفس اللحظة بأنه يستطيع تذوق الحرية . وكم كانت دهشته عندما وجد نفسه في حالة غريبة من اللامبالاة التي سيطرت عليه وهيمنت على أحاسيسه ومشاعره !! وبدلا من ان يحظى بامتلاكه « للحرية » فاذا بتلك « الحرية » نفسها تبتلعه تماما الى مالا نهاية !!... فيقول :

« انني أشعر وكأنني شيء لا وزن له . فالخيط الرفيع ربما كان له وزن اكثر مني .. انني اهيم في الفضاء .. هذا قدري واني مدرك لما اعني » . (٦٧)

ثم انه يدرك أنه محروم من الاختيار ، ملتزم بطريق مخطوط مقيد بقيود المصير المحتم فيردد هذه الكلمات قائلا :

« هناك اناس يولدون ملتزمين . هؤلاء ليس لديهم ادنى اختيار لمصيرهم . فقد ألقى بهم في طريق ما ليجدوا في نهايته عملا ينتظرهم : هذا العمل هو عملهم » . (٦٨)

ويقدم لنا الكاتب من خلال هذه المسرحية التصرفات والاحداث والخطوات التي تبدو جميعها وكأنها مخططة ومدفوعة بطريقة مباشرة وواضحة .. ويساند جان بول سارتر قضية « الحرية » في كل الاتجاهات ومن كل الجوانب ويؤكد ان التحليل النفسي الفرويدي يسحقها ويقضي عليها تماما . فانه يلاحظ ان الدور الهام الذي يسند الى اللاشعور وما يترتب عليه من تسلط في الأداء يسلب الانسان حريته الشخصية في الاحتفاظ بأسراره الخاصة . ويقول فرنسيس جونسون في كتابه عن مسرحيات جان بول سارتر وكذلك « بيتر فيرستيرتن » . (٦٩) أن هذا المسرح يحاول العمل على معارضة الواقع فهو بذلك يثير المجتمع متفرجا كان أو قارئا . فيبث فيه روح المعارضة ، وبهذا النوع من المؤثرات يستطيع سارتر الوصول الى أهدافه من خلال ممثلين يقومون بتزييف الواقع . فيشيرون بهذا الاتجاه الى الحقيقة الواقعة . وهذا الاسلوب قد يوصله الى الامتنان والى جذب المشاعر نحو ما يريده هو من معان مختلفة . وانا نؤكد ان جان ـ بول سارتر قد أقام معبدا هائلا متنوعا ومركبا في شتى فروع الآداب . فقد جمع بين الفيلسوف والروائي ، والمحرر والكاتب المسرحي ، والناقد والخطيب ، والمخرج والمصور ـ واستطاع من خلال هذه الاعمال كلها أن « يتحرر » هو الآخر من التزامات كثيرة .. ولكن ، على ضوء التحليل النفسي نجد أن هذه الاعمال تبدو قلقة ومحيرة . فاذا افترضنا مثل بعض النقاد أن سارتر كان يعاني من بعض العقد النفسية الدفينة غير الواعية التي أثرت على حياته ومؤلفاته فيمكننا القول أن الكتابة بمفردها غير قادرة على تخليصه منها ، فالكتابة وحدها لا تتساوى مع التحليل النفسي ، ولا يمكنها السماح له بتدارك تلك العقد ومعالجتها دون الرجوع

(٦٧) Jean — Paul Sartre — Les mouches — P. 77.
(٦٨) Ibid
(٦٩) Pierre Vaerstraeten. — Violence et éthique — P. 303.

للعلاج النفسي . ولكننا اذا راجعنا أعمال سارتر وحاولنا تفسيرها وترجمتها بواسطة التحليل النفسي لاكتشفنا نوعا خاصا من التحليل النفسي التشخيصي [٧٠] يطبق عليه . فقد حاول هذا المفكر الكبير أن يثبت للعالم أن نظريته الفلسفية الخاصة بالتحليل النفسي انما تدل على ما أشار اليه التحليل النفسي التقليدي مع مراعاة عدم الاستعانة باللاشعور حيث تستخدم الاساليب المحرجة والجارحة . فبينما افترض عدم اهمامه بما جاء قبل التجربة المعاصرة نلاحظ انه وصل في نهاية الأمر الى عدة موضوعات اساسية تأتي في جوهر التحليل النفسي التقليدي . وهنا يقترن به التحليل النفسي الوجودي . ففي الاسلوب والمذهب والطريقة ومعظم النظم المتبعة في التحليل النفسي التقليدي تلتقي النظريات الفلسفية الكامنة في التحليل النفسي الوجودي . فالأول اهتم بصفة خاصة بالافكار والاحلام وأحلام اليقظة والافعال والاسلوب وغيرها . وقد تناول كل الموضوعات المختلفة الى أن توصل الباحثون الى التعمق في دراسة « الأنا » والاهتمام بها بدرجة فاقت اللاشعور .. وجدير بالذكر ما قاله فرويد بأن « الطبيعة البشرية تميل دائما الى رؤية كل ما لا يروق لها في صور باهتة وخاطئة . فتبدأ حينئذ في احضار الادلة والاثباتات المختلفة لتبرير وجهة نظرها » .

واذا افترضنا ان معظم نظريات جان بول سارتر تبدو على شكل طرق متفرقة تريد الابتعاد عن منطقة تعتقد أنها مظلمة ، الا وهي التحليل النفسي فنستطيع القول ان نفس نظرياته الفلسفية وتقديمها بطريقة خاصة اعتقادا منه انه استوفى كل النقاط . فقد استطاع بالفعل أن يقدم الجديد والجيد الى قرائه . فانه وضع آراءه وأفكاره في اطار سليم وجميل يحيط بوجهات نظر مختلفة وشتية تهدف الى التفوق على أصحاب النظريات والتبشير . بصيغ جديدة يستند عليها الانسان في هذا الكون .

ويعتبر الادب بالنسبة لهذا الفيلسوف العبقري وكأنه نوع خاص من الديانات والعبادات . فهو يؤكد أن وجوده في هذا الكون أظهر له مدى تفاهته وتناقضه مع الحياة . فيقول في كتابه : « الوجودية نزعة انسانية » ما يلي :

« لقد كانت هناك الحياة اليومية ، لتلك الحياة التافهة وغير المعقولة ، التي نعيشها بأي صورة من الصور ، محاولين التعرف من خلالها على أكبر عدد ممكن من التجارب . ثم توجد هنالك حياة أخرى : الحياة التي نستطيع دخولها عن طريق الكتابة . وعندما تدون أي عمل كتابي ، فالاعمال الادبية لها قيمة الهية لانها تناقش في مجال شبه مطلق وغير كهنوتي ، والهدف من ذلك هو اقتحام عالم غير عالمنا هذا . ويعتبر الادب بالنسبة لي وفي بادىء الأمر وكأنه محاولة للبحث عن تبرير للمستقبل وجلو حياة أبدية أفضل توافق على الوجود الغامض والطارىء وغير

---

(٧٠) Psychanalyse en acte

الصريح الذي يحيط بنا في الحاضر . وبذلك يستطيع الانسان أن يحيا بعد موته من خلال كتاباته فيتعرف عليه المجتمع » [٧١]

وبطرح هذا المفهوم نلاحظ أن جان ـ بول سارتر يفكر بطريقة خاصة وخالية تماما من أي عقيدة دينية تقربه من الله سبحانه وتعالى . فهذا الفيلسوف لم يضع نصب عينيه سوى الانسان ، ولم يتطلع الا اليه ـ وظل الانسان أمامه بمثابة لغز أراد أن يصل الى حله بفلسفته الشخصية وعقائده الخاصة . فقد كان دائما يؤمن بأن الانسان هو الوحيد والأول والاخير الذي يستطيع « اختراع » الانسان . وقد يتجلى هذا بواسطة عقد يوقع مع هذا الكائن أو عن طريق شعور داخلي يوفق بينه وبين نفسه . ويؤكد سارتر أن هدفه هو العثور على شيء ملموس وليس معنويا وجب العثور عليه . ومن المحتمل أن يكون هذا الشيء قائما وموجودا بداخل الانسان وتنبه نحو هذا المخلوق وعلاقته الاصلية بشخصه وبالعالم وبالآخرين . ويلتقي هذا كله داخل وحدة من العلاقات الداخلية لمشروع أساسي يرمي الى الفردية . لذلك نجد ان جان بول سارتر كان أول من أيد رأي الشاعر الفرنسي المعاصر « فرنسيس بونج » الذي صرح بقوله أن « الانسان هو مستقبل الانسان » .

ولكن اذا ظل سارتر حتى النهاية يحاول التوفيق بين المتطلبات الجمالية في الادب . والافكار المؤثرة التي تشمل فاعلية خاصة في مجال التحليل النفسي فان هذا العبقري رغم عبقريته الفذة توقف عند الانسان ، وهذا المخلوق الضعيف الذي لا حول له ولا قوة دون الخالق عز وجل ، ولم يستطع بكل مداركه أن يصل الى ما فوق الانسان : الى الحق : الى الله جلت قدرته ، الذي « خلق الانسان . وعلمه البيان .. فبأي آلاء ربكما تكذبان . تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام » [٧٢]

صدق الله العظيم

***

---

(٧١) Jean — Paul sartre — L'existentialisme est un humanisme P. 38.

(٧٢) سورة الرحمن ـ الجزء السابع والعشرين ـ سورة ٥٥ الأيات ٣ ـ ٤ و ٧٧ ـ ٧٨ .

المراجـع

(١) المؤلفات الفلسفية لجان بول سارتر

(١) جان بول سارتر : الخيال ١٩٣٦

1. — L'imagination

(٢) محاولة النظرية في الانفعالات ١٩٣٦

2. — Esquisse d'une theorie des émotious 1939.

(٣) الخيالي ، دراسة سيكولوجية فينومينولوجية للخيال ١٩٤٠

3. — imaginaui -- Psychologie phonomenolog. que de L'imagination 1940.

(٤) الوجود والعدم ، محاولة لتأسيس علم الوجود الفينومينولوجي ١٩٤٣

4. — L' etre et Le neaut, essai d'ontologie phenoménologique 1943.

(٥) الوجودية فلسفة انسانية ١٩٤٦

5. — L'existentialisme est au humanisme 1949.

(٦) نقد العقل الجدلي ـ الجزء الاول ١٩٦٠

6. — Critique de la raison dialectique tome 1960.

(٢) القصص والروايات

١ ـ الغثيان ١٩٣٨

1. — La nausée 1938.

٢ ـ الجدار او الحائط ١٩٣٩ ـ إضمومة قصص تحتوي على الحائط ، الغرفة ـ ايروسترات ، الفة ـ طفولة رئيس

2. — Le mur 1939 — Le mur — La chamdre — erostrate,
intimité — L'enfance d'un chef.

(٣) أعمال مسرحية

١ ـ الذباب ١٩٤٣

1. — Les mouche 1943.

(٤) الدراسات الادبية

(١) ديكارت ، قدم له واختار نصوص جان بول سارتر سنة ١٩٤٦ .

1. — Descartes introduction et choise de textes par J.P. Sartre.

(٢) مواقف « الجزء الاول » ١٩٤٧

2. — Situatious I. 1947.

(٣) ما الادب ؟ ١٩٤٧

3. — Qu'est-ce que la litterature : 1947

(٤) بودلير ١٩٤٧

4. — Baudelaire 1947.

(٥) مواقف الجزء التاسع ١٩٧٠

5. — Situations IX 1970.

***

المراجع المختلفة

— Beauvoir — (Simone de) — La Force de lage 1960
— Boutonier (Juliette — L'Angoisse 1963.
— Freud (Sigmunde) Introduction A La psychanalyse 1962.
— „ „ Essais de Psychanalyse 1951.
„ „ Le rêve et son interprétation 1972.
„ „ Trois essais sur la théorie de la sexuavité 1925.
„ „ Mo vie et la psychanalyse 1975.
I S T (Genevié) — le mur de Jeun — Paul Sartre 1972.
Jeanson (Francis) Sartre par lui — même. 1957.
JVNG (Carl — Gustave) — Essais d'explorotion de L'inconscient 1965.
JVNG (Carl — Gustave) — dialectique du moi et de L'inconscient 1964.
VARET (GILBERT) — L'ontologie de Sartre 1948.
VERSTRAETEN — (Pierre) — Violence et ethique 1972.

●●●

المراجع الصحفية

١ ـ مجلة لارك العدد رقم ٣٠ لعام ١٩٦٦ (بالفرنسية)
٢ ـ مجلة الفكر المعاصر . العدد الخامس والعشرين لعام ١٩٦٧ (باللغة العربية) .
٣ ـ مجلة العصر الحديث لعام ١٩٧٠ .

3. — Les Temps modernes. 1970.

●●●

سارتر والأسطورة اليونانية

حفيظة محمد عبد المنعم

كتب جان بول سارتر اول اعماله المسرحية وهى « الذباب » عام ١٩٤٢ إبان الحرب العالمية الثانية . تناول فيها أسطورة أورست والكتر سليل عائلة « الأترية » الملعونة .. ان موضوع المسرحية قد تناوله العديد من الكتاب المعاصرين قبل سارتر وبعده .. نذكر منهم على سبيل المثال الكاتب المسرحى الكبير جان جيرودو وروايته « اليكترا » . ومارجريت يورسنار ـ أول سيدة تنضم الى الاكاديمية الفرنسية ومسرحيتها « الكتر او سقوط الاقنعة » .

وتروى مسرحية سارتر قصة « اورست » ابن أجاممنون وكليتمنسترا الذى أبعد عن بلدته « ارغوس » وهو طفل فى الثالثة من عمره بأمر من « ايجست » قاتل أبيه ومغتصب عرشه وعشيق امه ويعود اورست الى موطنه بعد انقضاء عشرة اعوام على حياته فى المنفى . فيجد بلدته غارقة فى الندم ممثلا فى اسراب الذباب والسواد الذى ترتديه سيداتها . يقابل اورست اخته التى تنتظره وهى غارقة فى أحلامها متوقعة منه أن يثأر لأبيها ويخلص بلدته من ثقل « الندم والخوف » الجاثمين على الصدور ....

وبعد تردد يقوم أورست بتنفيذ ما كان يراوده ، فيقتل أمه وعشيقها ، ويحرر بلدته من الذباب بأن يقادرها فى حركة مسرحية ، مقلدا عازف الناى الذى خلص بلدته سكيروس من هجوم الفئران .

أما الكتر فلم تتحمل نتيجة ما فعله أخوها وسقطت فريسة سهلة للندم والخوف طالبة الرحمة والغفران من جوبيتر كبير الآلهة .

لقد تضافرت لأورست عدة عوامل في حياته سببت له نوعا من اللامبالاة ، منها النفى المبكر بعيدا عن وطنه ، والثقافة الفلسفية التي تلقاها على يدى معلمه اوه المربى » كما يسميه سارتر ... تلك اللامبالاة التي يفخر المربى في وصفها قائلا لأورست :

« ... الم أجعلك منذ حداثتك ، تقرأ جميع الكتب ، لكى تألف اختلاف الأراء الانسانية ، واجعلك تطوف مائة مقاطعة ، مقدما لك الدليل ، وفي كل مناسبة ، على مدى ما في اخلاق الناس من تغير ، وها أنت الأن شاب غنى وجميل ، محنك كالشيوخ ، متحرر من كل العبوديات ومن كل المعتقدات ، لا عائلة ، لا دين ، لا مهنة ، حر ، تلتزم بما شئت ومدرك انه لا ينبغي للانسان أن يلتزم ابدا ، وأخيرا ، ها انت رجل ممتاز وجدير فوق ذلك بان تعلم الفلسفة والتحت في مدينة جامعية كبرى .... »[1]

لكن اورست يشعر بالفراغ الذى اوجدته في داخله ومن حوله تلك الحرية المثلى ... انه يحس بنفسه كشيء صغير تأخذه الرياح في مهبها الى حيث تشاء ، لا رابطة له ولا ارتباط في أى مكان :

« اورست (للمربى) : ... لقد تركت لى حرية كحرية هذه الخيوط التي تنتزعها الرياح من بيت العنكبوت ، فأتأرجح على ارتفاع عشرة اقدام من الارض ، انني لا أزن اكثر من هذا الخيط ، انى اعيش معلقا في الهواء ، انا اعرف ان هذا حظى ، وأقدره حق قدره »[2]

ولكن بطلنا لا يلبث ان يشعر إمكانية وجود وجه آخر للحياة اكثر التزاما وارتباطا بالواقع فيستطرد قائلا :

« ... من الناس من يولدون ملتزمين ... ليس لهم خيار ، قذف بهم في طريق ما ، وفي آخر الطريق فعل ينتظرهم ، فعلهم ، انهم يصيرون وارجلهم العارية تطأ الارض بشدة فتتسلخ جلودها على الحصى ... » [3]

في بداية دخوله البلدة يشعر اورست بالغربة ، بعدم الاتجاه الى مسقط رأسه حيث الدور والدروب تبدو غير معروفة لديه ..

ان ما يثير في نفسه من شعوربهم بالاسى هو ذلك الواقع الذى يجعله « يسأل عن طريق كعابر سبيل[4] .... في نفس البلدة التي رأت عيناه فيها النور ، وحتى ذلك لم يفلح فيه ، فقد باءت جميع محاولات السؤال بالفشل ، ذلك لأن النسوةاللواتي كان يقصدهن بسؤاله كن خائفات ، مرتعدات ، موليات الأدبار أمام ذلك الغريب .

---

(١) Jean — Paul Sartre,Les MOUCHES,1945,Gallimard ,P.95

(٢) نفس المصدر ، نفس الصفحة .

(٣) نفس المصدر ، نفس الصفحة .

(٤) نفس المصدر صـــ ٨٢ .

كان الخوف إذن حاجزا سميكا بينه وبين مواطنيه ، حتى عندما غاب الخوف بقى الاتصال بابناء بلدته مستحيلا وفشل اللسان في مخاطبة أى فرد منهم . فعندما توجه المربى بالسؤال الى شحاذ القرية لم يستطع الاجابة فتعجب المربى في يأس :

« ليس لنا حظ : ان أول من لم يهرب اذا به معتوه ... »[٥]

لقد شعر اورست بالغثيان نتيجة الاحساس بالغربة فطلب الخروج من أرجوس وقال للمربى :

« الا تدرك اننا نهترىء في حر الآخرين ؟ »[٦]

تلعب أرجوس وابناؤها بالنسبة لاورست دور « الآخر » في مواجهة الذات . وهذا « الآخر » ليس الا وجودا مبهما ، منغلقا مثيرا للضجير وللحرج ، انه وجود جهنمى لا يقوى بطلنا على احتماله . ولكن الشعور والاعتراف بوجود « الاخر » يثير في نفس الوقت قضية علاقة « الوعى بالذات ـ والعالم . حينئذ يشعر اورست « بالحاجة » الى تخطى حدود ذاته والذهاب لملاقاة العالم كوجود شامل . وهذا ما يشرحه سارتر في كتابه « نقد العقل الجدلى » Critique de la raison dialectique :

« الحاجة هى علاقة الكمون ذي الاتجاه الأوحد بالمادية المحيطة ، بقدر ما يبحث البدن عن التغذي بها ، وتكون حينئذ شمولية مرتين .

ذلك انه لا تكون سوى الشمول الحى الذى يبدو كشمول ويكتشف المحيط المادى الى مالا نهاية كحقل شامل لامكانيات ارضاء الحاجة »[٧]

ان « حاجة » الاتصال بالآخرين تدعو اورست الى احياء ذكرياته لايجاد روابط ببلدته تتيح له مشاركة مصير مواطنيه ، لذلك فهو يعلن لجوبيتر ، للمربى ، لاخته الكتر ، لكل الذين كانوا يحثونه على مغادرة ارجوس ، عزمه على البقاء في بلده ، انه يريد ان ينتمي الى مكان ما ، ويرغب في ان يصبح رجلا بين الرجال مواطنا بين المواطنين ـ انه يصبو الى الاحساس بحرارة بلدته وأبنائها من حوله ، وهو يعبر عن ذلك في صورة بالغة الشاعرية :

« أورست : ... ان العبد حين يمر متعبا ، عابس الوجه يئن تحت حمله الثقيل ، جارا ساقيه وناظرا الى قدميه ، الى قدميه فقط ، لكى يتحاشي السقوط ... يكون في مدينته ، كالورقه بين لفيف الاوراق ،

---

(٥) نفس المصدر ص ٨٣ .

(٦) نفس المصدر ص ٩٧ .

(٧) J.P.Sartre, Critique de la raison dialectique,1960, Gallimard,Livre 1,P.166.

كالشجرة في الغابة .. ارغوس من حولي بكل ثقلها وحرارتها ، بكل امتلائها بذاتها ، اريد ان اكون هذا العبد ، الكثر ، اريد ان الف المدينة حولي وان التف بها كالغطاء ، لن ابرحها » [٨]

ان اورست يرنو الى أن يصير انسانا « في العالم » غير منفصل او غريب عنه . انه يكتشف وجود حرية أخرى غير حرية اللامبالاة التي لم تجعل منه سوى فرد يشكو من عدم الانتماء والوحدة ، حرية اكثر واقعية واكثر قيمة .

هكذا يطلب من مربيه التخلي عن تلك الفلسفة التي اصابته بالضرر .[٩]

يفهم اورست انه يجب عليه ان يتخطى مفهومه للوجود L'etre ، للطبيعة ، للشيء في ذاته L'en — soi ، لكي يبلغ وجود شعوره L'etre De La conscience او الشيء لذاته Le Pour — soi انه يهفو الى الخروج من الكمون L'immanence الى التجاوز او السمو Transcendance لذا فهو يتحدى جوبيتر الذى يدعوه الى السكينة والخضوع لقوانين عالمه :

« **اورست : .... خارج الطبيعة ضد الطبيعة ، دون عذر ، دون اى ملجأ سوى نفسي ، ولكنني لن ارجع الى قانونك : انني مقضي علي بان لا يكون لي سوى قانوني الخاص . لن ارجع الى طبيعتك : ان فيها الف طريق مرسومة تقود اليك ، ولكنني لا استطيع ان اتبع الا طريقي »**[١٠]

هذا الطريق هو الحرية ، فأوريست يعلم ان « الناس احرار »[١١] كما يعترف جوبيتر نفسه بذلك .. وهو يجزم بان الحرية « ماهية » أو « جوهر » الانسان بقوله : « انني حريتي »[١٢]

ولقد اعاد سارتر شرح تلك الفكرة في كتابه الوجود والعدم **L'etre et le neant**

« ان الحرية ليست صفة او خاصية مضافة الى طبيعتي ، انها بكل تحديد خاصية وجودى »[١٣]

عندما شعر اورست بحريته اراد ان يلتزم بمصير أرجوس ولكنه ارتطم بالواقع الاليم : ان بلدته فريسة الندم الدائم للتكفير عن الجريمة التي ارتكبها ايجيست وكليتمنستر وراح ضحيتها أجا ممنون والد اورست . وخطيئة

---

(٨) J—P.SARTRE,Les Mouches ,P 137

(٩) راجع نفس المصدر ص ٩٤ .

(١٠) نفس المصدر ص ١٨٦ .

(١١) نفس المصدر ص ١٥٥

(١٢) نفس المصدر ١٨١

(١٣) J.P.Sartre,L'Etre et le neant Gallimard,1943,P 514 .

اهل أرجوس هى السكوت على الجريمة وادعاء الصمم وعدم إغاثة الملك . لذلك ارسل عليهم جوبيتر لعنة على هيئة اسراب الذباب التي تكبر حتى يصير حجمها « كالضفادع الصغيرة » .

أما ايجيست وكليتمنستر فهما يحكمان أرجوس ويجلسان على العرش الذى اغتصباه بينما اورست يبدى تعجبه حيال الآلهة التي تترك المذنب حرا بدون عقاب متمتعا بالسلطة . ولكن جوبيتر يتصدى له مدافعا عن الآلهة واحكامها :

« جوبيتر : رويدك ! لا تعجل بادانة الآلهة ـ أمن الواجب دائما انزال العقاب ؟ الم يكن من الافضل تحويل هذا الصخب لصالح النظام الاخلاقي ؟ »[١٤]

ان الآلهة لا تبغى من الانسان سوى الخضوع والندم وتأنيب الضمير الذين يمثلون في نظرها دعائم الاخلاق . فهى تدعو البشر الى التكفير عن الخطيئة الاولى . خطيئة آدم . وحواء . طالبة منهم الخوف من الحساب في يوم الحشر . وهى لا تجعل لهم هما سوى فكرة النجاة والخلاص عن طريق الرهبة ومسائلة النفس وطلب الغفران ... ان جدران أرجوس الملطخة بالدم . واسراب الذباب . ورائحة الجيفة والحرارة الجهنمية ... كل هذا يهدف الى الحفاظ على ما يطلق عليه جوبيتر « التقوى الصحيحة . القائمة على سنة الاقدمين . والمتينة الارتكاز على الرعب »[١٥] .

ذلك الرعب السائد في النفوس في « عيد الموتى » الكئيب . الذى يقع في يوم عودة اورست الى بلدته . من شأنه الحفاظ على الشعور بالذنب باقيا في الصدور . وجذوره مغروسة في القلوب البريئة التى توهمها الآلهة بارتكاب جرم فظيع . يجب التكفير عنه والشعور بالخجل والندم عليه . لذا نجد مجاميع الاطفال في عيد الموتى تطلب العفو مستغفرة عن ذنب لم ترتكبه :

« الاطفال : الرحمة ! اننا لم نولد قصدا . ونحن جميعا خجلون من اننا نكبر ... كيف يمكن لنا ان نجرح شعورهكم ؟ انظروا . اننا بالجهد نعيش ونحن نحفاء شاحبون وجد صغار . اننا لا نحدث ضجة . ونتزلق انزلاقا . حتى ان الهواء حولنا لايضطرب . ونحن خائفون منكم . أوه ! خوفا عظيما »[١٦]

امام واقع بلدته المخزي . لم يستطع أورست سوى الشعور بالحيرة أيبقى أم يمضي ؟ إنه حر في الاختيار . بل ان هذاالاختيارهودليل حريته . ودور اليكترهو وضعه امام الموقف الذى يتيح له اتخاذ القرار : الرحيل أو الفعل . الهروب او الالتزام بمصير بلدته باعطائها حريتها .. لذلك فاليكتر تعرض عليه الأمر بشغف :

---

(١٤) J.P.Sartre,Les Mouches ,P.87

(١٥) نفس المصدر ص ٨٣ .

(١٦) نفس المصدر ص ٨٩ .

« اليكتر : افترض ان شابا من كورنثيا ، من هؤلاء الشبان الذين يلهون مع الفتيات في المساء ، وجد لدى عودته من سفره ، أباه مقتولا ، وأن القاتل في حرية ، واخته في العبودية ، هل ينسحب بهدوء ؟ هذا الشاب الكورنثي ، ـ هل يعود ادارجه وهو ينحني احتراما ، فيلتمس السلوى لدى صديقاته ؟

ام انه يستل سيفه ويقرع القاتل حتى يفجر راسه ؟ الا تجيب ؟ »[١٧]

اورست يبدو في قمة الحيرة وضياع الامل واليأس .. ولكن ألا يكون الياس سببا في ايجاد ثغرة ، في خلق امل جديد ؟ ان اليأس يتيح لنا اكتشاف معنى لوجودنا ... لذا فأورست يقرر اقتسام يأسه مع اهالى أرجوس حاملا اياهم الى الحرية والحياة :

« اورست : لماذا امنع عنهم اليأس الذى في نفسى ، وهو نصيبهم ؟

جوبيتر : ماذا يصنعون به ؟

اورست : ما يشاءون انهم احرار والحياة الانسانية تبدأ في الناحية الثانية من اليأس »[١٨]

ان حياة اورست ومواطنيه لم تخلق بعد ، لانهم كانوا يكتفون حتى هذه اللحظة بوجود كامن في إحضان الطبيعة .... إن هم اورست البحث عن « فعل »[١٩] محرر وخلاق ... ذلك ان « الفعل » هو الذى يتيح الخلق ، فبفعله يخلق الانسان معنى لوجوده يسمو به عن الكمون :

افعل ، وبينما تفعل افعل نفسك ، ولا تكن سوى ما فعلت »[٢٠]

الفعل الذى اختاره اورست لاثبات ذاته وحريته يفوق كل عمل آخر في بشاعته ، اذ انه لا يكتفي بالثأر من قاتل ابيه بل انه يقتل امه تلك التي وهبته الحياة . ولكن لماذا اختار بطلنا هذا الفعل المدمر لانقاذ ارجوس ؟ ذلك ان الدمار والشر لازمان لكل تغيير جذرى ، انه الجانب السلبي للحياة ، الجانب الذى يدمر كى يتيح الفرصة لخلق جديد .. لبناء جديد ... وسارتر يشرح لنا فكرة التدمير اللازمة للخلق التي تذكرنا بالديالكتيكية عند هيجل في كتابه Saint Genet, comedien et Martyr فهو يقول :

---

(١٧) نفس المصدر صـ ١٠٥ .

(١٨) نفس المصدر صـ ١٨٣ .

(١٩) راجع نفس المصدر صـ ٩٨ ـ ٩٩ .

(٢٠) Faire et en Faisant se faire et n'etre rien que ce qu,il se Pait .— J—P. Sartre, Miseau point in Action du 29 De,cembre,1944.

« ايا كان الفعل فهو يغير ما يكون باسم مالم يكن بعد ، وبما انه لا يمكن ان يتحقق بدون تحطيم النظام القديم ، فانه ثورة دائمة . انه يهدم لكي يبنى ولكى يُجمِّع بفرق الشمل :

ان كل بناء يحتوى ـ على الاقل ـ على نصيب مماثل من الدمار »[٢١]

ان المجتمعات الانسانية تخاف عواقب الدمار ، تخشى من التغيير ومن النتائج الوخيمة التي قد تعقبه ، فتنشأ الرغبة في القضاء على ما يطلق عليه سارتر « محرك السلبية » Le ressort de negativite الكامن في النفس البشرية . عندئذ يقتطع الانسان جزءا من نفسه ويحرم حريته من « اللحظة المدمرة » Le moment negatif ، من الشر . ولا تيبقي له سوى الجانب الذى يدعو الى تماثل الخير والكينونة . عندئذ يسمى الانسان خيرا كل ماهو قائم فعلا .

باسم هذا « الخير » يطلب جوبيتر من اورست الرحيل وعدم اقلاق « النظام » السائد في بلدته :

« جوبيتر : ... ايها الشاب مع السلامة . ان نظام المدينة ونظام الارواح لا يستقران : اذا مسستها احدثت كارثة ... كارثة هائلة تنقلب عليك »[٢٢]

عندما ايقن اورست ان الحرية هى جوهر نفسه بدأ ينظر بتقزز لذلك « الخير » الذى يدعو الى الخوف والرضوخ لجوبيتر ، انه لا يصدق عينيه ، اهذا ما يسميه الناس « خيرا » ؟ أيكمن في الطاعة الدائمة والحمد وطلب المغفرة ؟ اورست يقرر « الفعل » فعل الشر الذى يتخطى الطبيعة ، الكينونة ، ويحقق حريته ، ذاته . ان قتل امه ، ذلك الاثم العظيم هو اذن الفعل المخلّص الذى يجد اورست بواسطته معنى لوجوده ، لحياته ، وحياة اخته . ان فعله الشرير بمثابة عمل خلاق بالنسبة له :

« اورست : لقد مضى الليل . وهذا اول النهار . نحن احرار بالكثر . يخيل الى انتى جعلتك تولدين ، وانتى ولدت معك . الآن ، انتى احبك وانت لى . بالامس ، كنت وحيدا ، واليوم انت لى ، ان الدم يربط بيننا برباطين ، اذ اننا من دم واحد وقد سفكنا الدم »[٢٣]

جوبيتر يشجب فعلة اورست ، ويسهر على بقاء النظام في أرجوس ذلك لان لحظة الشعور او الوعى التي يفهم فيها الانسان ان الحرية هى جوهر وجوده ، هى لحظة حاسمة بالنسبة لكبير الآلهة . انها تعنى نهاية سلطته . ان

---

(٢١) J.P. SARTRE,SAINT GENET, COMEDIEN ET MARTYR, GALLIMARD,1952,LIVRE1,CHAP.1,P.22.

(٢٢) J.—P.SARTRE,LES MOUCHS,P92.

(٢٣) نفس المصدر .

مسرح سارتر الوجودى يعلن نهاية الآلهة وتولى البشر الحكم والسيطرة على مصيرهم . جوبيتر يعلن بنفسه تلك الحقيقة :

« جوبيتر : اذا انفجرت الحرية ، مرة ، في روح انسان ، لن يبقى للآلهة على هذا الانسان أية سلطة ، اذ انها قضية انسانية ، وللناس الاخرين ، لهم وحدهم ـ ان يتركوه طليقا او يخنقوه »[٢٤]

●●●

في مسرحية سارتر ، التي يحاول فيها اعطاء البشر كل وسائل التحكم في مصيرهم ، يأخذ الانسان ممثلا في اورست ، دور البطل والمثل الاعلى بينما جوبيتر يبدو كإله للذباب والموتى « عيناه بيضاء » « ووجهه ملطخ بالدم »[٢٥] انه يشبه السحرة ، فهو ينطق بكلمات يبدد بها الذباب . وهو فوق ذلك شديد الكراهية للناس ، انه « لايحب احدا » ويعترف بانه مرتكب » « اول جريمة » ذلك « عندما خلق الانسان فانيا » .[٢٦]

جوبيتر او إله الذباب هو قوة باطشة ظالمة مستبدة تعمل على ان يظل الانسان خاضعا لها ، ماضيا من مولده الى موته في ذلة واستغفار وندم . كل ما يدعو ذلك الانسان للتفكير ، يقلق جوبيتر لانه يعلم « السر الاليم الذى عند الآلهة والملوك : وهو ان الناس احرار »[٢٧]

لقد اعلن اورست بادراكه وعمله حرية جوبيتر والانتقال مما بسببه اوجست كونت المرحلة الدينية L'etat theologique الى المرحلة الايجابية L'etat positif

« جوبيتر : وهكذا يااورست ، فكل هذا كان مقدرا ، كان يجب ان يأتي رجل فيعلن أفولى . أأنت هو ذا ؟ من كان يصدق ذلك بالأمس ، لدى رؤيتك بوجه كوجه الفتاة ؟[٢٨]

ويبقى لنا بعد ان اتم اورست فعلته ان نتساءل هل نجح في مهمته ؟ هل حرر حقا اهل أرجوس ؟ ان هؤلاء قد بقوا في نهاية المسرحية على ما كانوا عليه : خائفين ، خاضعين ، صارخين ، ومطالبين بموت « الكافر » .

ان جموع الشعب الغاضبة تصيح في وجه ذلك الذى يريد اعطاءها حريتها :

« الموت له ! الموت له ! ارجموه ! مزقوه ! الموت له !»[٢٩]

---

(٢٤) نفس المصدر ص ١٥٧ .

(٢٥) نفس المصدر ص ٨١ .

(٢٦) راجع نفس المصدر ص ١٥٢ .

(٢٧) نفس المصدر ص ١٥٥ .

(٢٨) نفس المصدر ص ١٨٣ .

(٢٩) نفس المصدر ص ١٨٨ .

مشكلة أورست ليست مفهومة للحرية او الفعل الذى قام به بل في علاقته ذاتها بشعب ارجوس ، فيبدو لنا انه لم يحس الاتصال والاندماج بأهل بلدته ، وهذا الاتصال شديد الاهمية في فلسفة سارتر الذى يشرح ذلك في الوجود والعدم :

« ان اول خطوة في اى فلسفة ، يجب ان توجد لتطرد الاشياء من الشعور ولتقيم العلاقة الصحيحة بينه وبين العالم »[٣٠]

أورست لم يفلح في الاتحاد والاندماج بأهله . لقد بقى نفس ذلك الغريب ايا كان الفعل الذى اتى به . ان اخته نفسها تصرح له بذلك رغم تعلقها به في النصف الأول من المسرحية .

« الكترا : لو اقمت مئة سنة بيننا ، فلن تكون ابدا ، إلا غريبا ، أشد وحدة من وحيد على الطريق .. ان الناس سينظرون اليك باطراف عيونهم من خلال جفونهم نصف المغمضة وسيخفضون اصواتهم حين تمر بقربهم »[٣١]

ان الفعل الذى قام به اورست لم يكن في الحقيقة سوى برهان على حرية ذاته هو ، على الوحدة والتنسيق بين شعوره وواقعه الخارجي . فنجده بعد قتل امه يقول في أنانية :

« اورست : ... ماذا يهمني ؟ انني حر ، وراء القلق والذكريات . حر ، ومنسجم مع نفسي ... »[٣٢]

لقد أخفق بطل الذباب « في تخطي فرديته » Individualisme لكي يلتقي بالكل الشامل ممثلا في شعب أرجوس ويبقى فعله بلا نتيجة للآخرين دليلا على الفردية المطلقة . ذلك ان « العمل الجماعي » L'action collective يتطلب تضافر كل الحريات الفردية بعد ان يتحقق كل عضو في الجماعة من اقتناعه وحاجته الشخصية الى الثورة على موقف ما .. في تلك اللحظة تخرج الجماعة الى الوجود لكي تغير من واقع احست بضرورة تغييره . ولكن ذلك ما لم يحدث في حالة اورست وأهل بلدته . لقد قام هو بالفعل بينما كان أرجوس يعيش في عالم خاص به ، قائم على مبادىء ومعتقدات مختلفة تماما عن افكار اورست واحلامه :

« اورست : آه ! لو كان هناك فعل ، أترى ، فعل يمنحني حق المواطن لديهم . لو كنت استطيع ولو بجريمة ، ان استولى على ذاكرتهم ، ورعبهم ، لأملأ فراغ قلبي ، حتى لو اضطررت الى قتل امي ... »[٣٣]

---

(٣٠) J.P.SARTRE,L'ETRE ET LE NEANT,P.18.

(٣١) J.P.SARTRE, LES MOUCHES,P.137

(٣٢) نفس المصدر ص ١٧٢ .

(٣٣) نفس المصدر ص ٩٧ .

هكذا يعترف اورست بان فعله كان نتيجة رغبة شخصية لشغل فراغ نفسه التى اعياها شعور اللامبالاة الناتج عن تعاليم مربيه . ان ما قصده اورست من تخليص شعبه نتيجة فعل يقوم هو به منفردا يذكرنا بوسائل السحر والشعوذة Exorcisme التي تقوم على تخليص الجسد من الجان نتيجة لأعمال يقوم بها الساحر وحده . إنها وسيلة تفترض ربما الاتصال الروحي بينه وبين شعبه ، ومن الممكن ان تكون مجدية في عالم الشعوذة او في بعض الفنون كالسيكودراما Psychodrame ولكنها غير ذات نفع في تحديد وتغيير مصائر الشعوب . لذا اتخذ فعل اورست شكلا مسرحيا أو رمزيا بعيدا كل البعد عن الواقع . ولقد تحول هو في آخر المسرحية الى شخص اسطورى يخرج من البلد حاملا حريته والآفا من الذباب وراءه . انه يخرج وقد شعر بأنه شخص جديد مستعد لحياة تكون ملكا له بعد ان حدد هو معناها ومصيرها . اما اهدافه الاصلية ـ الحرية الجماعية لشعبه ـ فلم تكن سوى برهان على حريته هو وعلى سلامة تفكيره وفعله .

ان الثوره الجماعية قد اخفقت وبقى اورست « الفرد » . لقد كان منفصلا عن اهل أرجوس وسيبقى دائما غريبا عنهم . لذا كان يجب عليه الرحيل وتركهم يجابهون مصيرهم وحدهم . اذا اردنا تقييم مسرحية الذباب على ضوء شخصية بطلها وموقفه من الحرية فنستطيع القول بأن تلك المسرحية تعبر عن مرحلة انتقالية او تحضيرية في تاريخ حياة سارتر وهى تنم عن صعوبة العمل الجماعي وتمهد الطريق للمسرحيات التالية « كالأيدى القذرة » Les mains sales وموتى بلا قبور » morts sans sepulture بجانب اورست تقف شخصية تسانده في البداية ثم تنقلب عليه بعد ان اتم فعله ، تلك هى اخته الكترا وهى تمثل نمطا معينا من شخصيات سارتر . انها تنتمى الى الفئة الشاعرية ، الحساسة من البشر التى تهرب من الواقع الأليم الذى حرمها الحنان الى عالم الخيال . وسارتر يبين لنا تلك النوعية من الشخصيات في كتابه المتخيل L'imaginaire

« تفضيل المتخيل لا يعنى فقط تفضيل ثراء او جمال او ترف خيالي على رداءة الواقع رغم صفتهم غير الواقعية . انه ايضا تبنى احاسيس وسلوك « خياليين » بسبب صفتها الخيالية . فنحن لا نختار فقط صورة أو أخرى بل نختار الحالة الخيالية بكل ما تشتمل عليه . اننا لا نهرب وحسب من محتويات الواقع (فقر ، حب مصدوم ، فشل في مشاريعنا ... الخ) بل نهرب من الشكل الواقعي نفسه ، من صفة حضوره ، من رد الفعل الذى يتطلبه منا ، من خضوع سلوكنا للاشياء ، من عدم نضوب المحسوسات ، من استقلالهم ، من طريقة تطور احاسيسنا نفسها ... »[٣٨]

(٣٨) J—P.SARTRE,L'IMAGINAIRE ,Coll.Idees, Gallimard, 1940,livre IV ,chaP.I,P.189.

الكتر تعيش موقفا مؤلما ، فهي تعامل كالخادمة في قصر والدها الذى قتله ايجيست زوج امها الحالي ، وهى تعبر هذا الواقع القاسي الى الخيال والاوهام . انها تحلم بالثأر لأبيها من قاتليه ، وقد اخفت في اعماق اللاشعور حبها لامها وطبيعتها الشاعرية الحنون ووضعت قناع الكراهية للجميع :

« الكتر : اتراني مغفلة ؟ ذلك أنه يصعب عليّ كل الصعوبة ان اتخيل نزهات وأناشيد وابتسامات ، فالناس هنا يقرضهم الخوف . وانا ....

اورست : وانت ؟

الكتر : البغض .... »(٣٥)

ولكن ذلك البغض ليس سوى وجه واحد لشعور مزدوج . فالكتر تنشد في الحقيقة ان تسترعى انتباه امها لكى تولد في قلبها الحنان المفقود عن طريق الرفض والعناد ... ان ابنة اجاممنون لا تستطيع ان تتأقلم مع العالم الذى يجبرها في بعض الاحيان على مقارنة أحلامها بالواقع المرير ... لذا فهى ترفض أن تعترف بعودة اخيها وتستمر لفترة في النداء عليه باسم « فيلاب » حتى بعد ان عرفت حقيقته ، ذلك ان شخصه لا يطابق الصورة التي رسمتها في مخيلتها . ولكنها عندما أيقنت عزمه على الثأر لابيها لم تجد بدا من الاعتراف به وكل عباراتها تفضح خيبة املها ... فالواقع يختلف تماما عن الصورة التى في ذهنها .

« الكتر : اجل ، انك هو حقا ، انت اورست لم اعرفك لانني لم اتوقع ان اراك هكذا .. »(٣٦)

ينشط خيال الكتر الخصب ليبتلع الواقع فتحس بنفس المشاعر التى كانت تراودها في أحلامها : ذلك المذاق المر والخوف من لحظة الانتقام المنشودة . فالرغبة في الثأر يشوبها الرهبة والجبن ، تلك هى سمات شخصية الكتر : تتمني ولا تقوى على التنفيذ ، حتى عندما يسألها اخوها عن سبب عدم هروبها الفعلى من القصر حيث تعامل كخادمة تجيبه معلنة جبنها : **« ليس لدى مثل هذه الجرأة : فلسوف اخاف ، وحيدة في الطريق »**(٣٧)

ان مرارة واقعها هى الدافع اللازم لتنشيط خيالها واغلاق اوهامها عليها ، حتى ان تحقيق تلك الاوهام لا يجلب لها السعادة ، ذلك أن الواقع مهما بلغ من جمال فهو يبقى دائما أقل متعة من الخيال ، ويحتوى خيال الكتر مجرد أمال ترغب هى في بقائها على شكل امنيات . فبطلتنا تذكرنا بنوع من المفكرين المتعصمين في ابراجهم العاجية متأملين في أفكار مجردة بدون ارتباط بواقع أو فعل :

---

(٣٥) J—P.SARTRE,LES MOUCHES ,P104.

(٣٦) نفس المصدر ص ١٤٢

(٣٧) نفس المصدر ص ١٠١

« الكتر : ... اتعرف بماذا كنت افكر قبل ان أعرفك ؟ بأن الحكيم لا يتمنى في الحياة الدنيا ، الا أن يرد الأذى يوما الى من اوقعه به »[٣٨]

ولكن الكتر ليست مستعبدة رغم معاملة ذويها لها كخادمة ، انها تتمتع بكل حرية ذاتها بكل حريتها في التخيل وفي الخلاص من الواقع لتعيش عالمها الذى تحب . ذلك ما يشرحه لنا سارتر نفسه :

« لكى تقوى ذات على التخيل يجب ان تفلت من العالم بطبيعتها نفسها ، يجب ان تستمد من ذاتها القدرة على الرجوع الى الخلف بالنسبة الى العالم . باختصار يجب ان تكون حرة »[٣٩]

فالعودة الى الوراء تعنى الخطوة اللازمة للتحرر من العالم والحكم عليه ثم اصدار القرار بتحويله الى « عدم » meant واستبداله بدنيا اخرى من صنع التخيل ومن منطلق ذاته وحريته الشخصية ، وشعور الكتر بحريتها الداخلية هو الذى دعاها الى اتخاذ موقف رافض من ايجيست وجوبتر ، ولكنها مع ذلك لا تستطيع ان تتعدى مرحلة الاحتقار والسباب الى العمل الفعال . انها تبرهن على حريتها ، وعلى عجزها عن الفعل فهى تقول لجوبتر يوم عيد الموتى الذى فرضه على ارغوس :

« ... عيد سعيد ، هيا ، عيد سعيد ، ونتمنى ان يكون الاخير .

ليست لى القوة الكافية ولا استطيع ان اطرحك على الأرض ، استطيع ان أبصق عليك ، هذا كل ما اقدر عليه .... »[٤٠]

. عندما يقوم اورست بأداء « فعله » ، عندما يثأر من قاتل والده ، تظهر الكتر على حقيقتها فيتفجر حبها لامها وترفض أن تقر بحدوث الجريمة ثم تعترف بأنها لم تكن تريد حقا « الفعل » بل كانت تكتفى بالاحلام :

الكتر : .... بلى ! لم اعد اعرف ! لقد حلمت بهذه الجريمة . ولكنك انت ارتكبتها بإجلاد امك »[٤١]

الكتر تستمر فى رفضها للواقع رغم تحقيق احلامها ذلك انها تعودت الحياة على مستوى آخر ، ألا وهو المستوى الخيالى الذى ارتضته واختارته لنفسها وبكل حرية . ان الفعل الذى ينزعها من عالمها الخاص لينقلها الى الواقع يفقدها اتزانها ، ويشعرها بعدم الألفة فتنهار وتفقد حريتها تتساءل فى أسى أمام أخيها :

---

(٣٨) نفس المصدر ص ٣٨

(٣٩) J.—P.SARTRE,L,IMAGINAIRE,P.325

(٤٠) J.—P.SARTRE,LES MOUCHES ,P.99 .

(٤١) نفس المصدر ص ١٧٦ .

« ... أنا أشعر أنني حرة . هل تستطيع ان تجعل كل ما حدث كأنه لم يحدث ، ان أمرا قد حدث ، ولم تعد احرارا في تبديله ـ هل تستطيع ان تمحو عنا كوننا ، الى الابد قاتل أمنا ؟[٤٢]

بعد ان فقدت الكترا جناحيها لم يبق لها الا السقوط في شباك جوبيتر لتصبح فريسة الندم والاستغفار والخضوع وقد ولت عنها الحرية الى الابد . ان بطلتنا تنتمي الى نمط مأسوي من ابطال سارتر ، نمط يحاول تحقيق ذاته بالهروب الى دنيا الأوهام ولكن « فعل » اورست يجبرها على الخروج من ذلك الخيال الذي كانت تدور فيه ، فتفقد سيطرتها على نفسها وتسقط يائسة على ارض الواقع ...

ان الكترا نوع من الشخصيات التي ظهرت واصبحت اكثر تبلورا في اعمال كتبت بعد الذباب وتذكرنا ببطلي مسرحيتي الشيطان والرب le diable et le bondieu سجناء الطونا les sequestres D'ALTONA اللذين يحققان في آخر الروايتين تطورا جدليا قائما على انحلال كل القيم الاخلاقية .

●●●

ان مسرحية الذباب تمثل مرحلة في فكر سارتر وقد اختار الكاتب للتعبير عن تلك الفترة اسطورة اورست والكترا ، وذلك يدعونا الى ان نتساءل عن سبب اختيار الأسطورة لتوصيل الفكرة للجمهور وان تتدارس الاسلوب الذي تناول به تلك الأسطورة .

اننا اذا تاملنا الاساطير بصفة عامة لوجدنا أنها نتاج الخيال والذكاء البشرى ، وانها تعبر الى حد بعيد عن مفهوم رمزى للكون .

لذا فهي تتطور تبعا للعقل والحضارة الانسانية . حتى في اثينا القديمة لم تبق الاسطورة في اطار جامد بل تغيرت تبعا للكتاب والزمن ، ان كبار شعراء المسرح الاغريقي وهم اسخيلوس وسوفوكليس ويوريبدس قد نهلوا من الاساطير المدونه في ثيوجونيا THEOGONIE هزييود وفي اشعار هوميروس واعادوا لها الرونق والشباب من خلال اعمالهم الجديدة . وفي قرننا المعاصرة تطورت الاساطير الاغريقية تبعا لحضارتنا بدون ان تفقد الاسطورة روحها او معناها . فهي ما زالت تعبر عن مشاكل الانسان في علاقته الجذرية بالبشر وبالقوى الكونية .

ان المؤلف يحترم هيكل الاسطورة ويبقى على خطوطها الاساسية وله مطلق الحرية بعد ذلك في اضافة أو تبديل المواقف الثانوية .

فعندما تناول اسخيلوس وسوفوكليس اسطورة اورست والكترا ، اضاف كل منها « خبرا كاذبا » وهو موت أورست ـ لتسيير الاحداث في المسرحية ، بينما اضاف يوريبديس خبرا آخر وهو تصنع الكترا الحمل والوضع من

---

(٤٢) نفس المصدر ص ١٦٣ .

زوجها الراعي وهو بدوره شخصية جديدة ابتدعها الشاعر وادخلها على الأسطورة . اما جان بول سارتر فقد اضاف بدوره شخصية المربى واظهر جوبيتر على المسرح حيث جعل له دورا مباشرا . كما ابتدع حدثا جديدا وهو عيد الموتى .

ان التغيير في مواقف الاسطورة يتبعه حتما تبديل او اضافة في المضمون ، ان الاساطير التي كانت تتمتع بقدسية ومعنى ديني عند الاغريق ، صارت الان تنتمي الى عالم الفن والادب ، والعمل الاسطورى اصبح يتكون من موضوع تقليدى يضيف اليه المؤلف معانى جديدة . الاسطورة تشبه المرآة التي تعكس فكر الكاتب ، فاذا ما غاب ذلك الفكر بقيت خاوية واصبحت الاسطورة مبتورة ، ناقصة ، ذلك ان الهيكل التقليدى لا يكون سوى نصفها وهى لا تكتمل الا بالمعنى او التفسير الجديد .

يحدد الكاتب الفرنسي جان توماس نوعية المؤلفين الذين يفضلون الأساطير كموضوع لأعمالهم فيقول في مقاله « الاساطير القديمة في المسرح الفرنسي » :

« **نستطيع ان نتبين** القائدة التي **يجنيها كتاب هم فلاسفة** اكثر منهم فنانين ـ **من الاساطير القديمة** . **فكلما تعود المرء على العيش** مع الافكار المجردة صعب عليه ايجاد المواضيع **اللازمة لمسرحياته من خلال تجربته الشخصية** ويكون اكثر ميلا الى البحث عنهم في التراث الثقافي المشترك »[٤٣]

في وقت بدأت فيه الوجودية الملحدة في التبلور ، اراد سارتر ان يعبر بواسطة اسطورة اورست عن معنى غريب على الفكر الاغريقي ، **ألا وهو فكرة الثورة التى تتفجر في قلب انسان يعلم انه حر في عالم لا معقول ، ويريد ان يثبت حريته عن طريق « فعل » يختاره** . ان المسرحية تثير كثيرا من المشاكل المعبرة عن تساؤلات سارتر مثل شرعيه العنف ، وعواقب الفعل ، والغاية والوسيلة ، وعلاقة الفرد بالجماعة ... كل ما يهم سارتر هو توصيل فكره الى الجمهور العريض وقد اختار المسرح وسيلة لذلك ، فكاتبنا يعبر عن فكره بثلاثة اساليب : المسرح وهو الاكثر انتشارا لانه يجمع بين التسلية والثقافة وتجسيد الفكرة ، والرواية والمقال او البحث الفلسفي البحت . لذا نجد ان مسرحية « **الذباب** » معاصرة « لسن الرشد » L'a ge de raison وهو الجزء الاول من روايته « **الطرق الى الحرية** » **والوجود والعدم** وقد ظهرت كلها في عامى ١٩٤٢ ـ ١٩٤٣ ـ وقد سار فيلسوف أخر على نفس درب سارتر فنجد ان البير كامى يعبر عن ذات الفكره في ثلاثة اشكال : المسرحية وهى « سوء التفاهم » LE MALENTENDU والرواية وهى الغريب L'ETRANGER والمقال الفلسفي « اسطورة سيزيف » Le mythe de Sysiphe.

---

(٤٣) Jean Thomas, Les Mythes antigues dans le theatre Francais contemporain , in Lettres d,Humanite,t. III ,Paris,1944,P.156

ان سارتر لا يقدم لنا في مسرحه القائم على « الفكر » اشخاصا بالمعنى المسرحي المعروف ولكن اناسا في مواقف معينة وهم يتصرفون ويتطورون طبقا لتلك المواقف . ففى « الذباب » يعرض لنا المؤلف موقف انسان امام ميراث هو حر في قبوله أو تركه ، وهو فوق كل شيء حر بسبب ثقافته وبعده عن منشأه منذ طفولته المبكرة .

ولكنه امام تعاسة بلدته يشعر ان هذا العالم الخاضع الخانع حيث تسود التقاليد والرهبة هو عالم بلا معنى ، لا معقول . لذلك فأورست يثور على جوبيتر ويعلن حريته ويبدأ في البحث عن معنى لوجوده ويجده في « الفعل » الذى يخلصه من آثار الماضي ويتيح له حياة جديدة قائمة على الحرية والاختيار . ان اورست في الواقع لا يمثل سوى فكرة معينة هى فكرة الحرية ـ اثناء ولادتها في النفس البشرية وتطورها . لذا فالذباب تنتمي الى ما يطلق عليه Pièce a thèse اى المسرح القائم على عرض الفكرة ومناقشتها واثباتها . لذا فان القيمة الدرامية لتلك المسرحية قابلة للمناقشة وهذا ما يعبر عنه رأى الناقد F.Jouan :

« لقد كان ينقص المسرحية الحركة الدرامية .. ، كان ينقصها على الاخص حرارة الحياة ... اكثر الشخصيات فردية هو بلا شك جوبيتر . ان الكتر واورست يبقون مثل دُمى تحركها يدا المؤلف ، او اذا اردنا ـ مثل كائنات فلسفية اكثر من كونهم أبطالا من لحم ودم . ان المسرح يثأر ممن لا يقدم له سوى الافكار »[٤٤]

ان اختيار شخصيات اسطورية كأورست والكترا يرجع الى أن هذه الشخصيات أكبر بكثير من الواقع : فهم ليسوا بأناس واقعيين ، ولكن كائنات غير عادية ، او فوق العادة ، تتيح للمؤلف ان يستخدمها كرمز للانسان المجرد وان يناقش من خلالها القضايا الخاصة بالانسان وعلاقته بالوجود وبالقوى العظمى فيه كالآلهة والقدر ، كما يتيح عرض ومناقشة الافكار المجردة كالحرية والالتزام .

ولكن الاسطورة في ذات الوقت تحد من خطورة الانزلاق في مسرح فلسفي بحت ، فهي نقطة التوازن بين الفكرة والخيال ، بل هى نقطة التقاء الفلسفة بالشاعرية . لذا فهي الوسيلة لتحقيق المسرح المتكامل .

فاذا كانت الاسطورة « حلم يقظة » بالنسبة للبشرية جمعاء ، فهي ايضا خير وسيلة للتعبير عن الفكرة . ان ذلك يبدو متناقضا مع الاسم الاغريقي للاسطورة فكلمة Mythos مشتقه من الكذب ولكن ألا يتحدث جان كوكتو عن « حقيقه الكذب » ؟ ان الاسطورة مثلها كمثل الوجود حيث تستحيل معرفة الحقيقة المطلقة ، فهي توحى لنا بفكرة ولكنها لا تقدمها على انها الحقيقه الوحيدة :

---

(٤٤) F.GOUAN, le RETOUR AU MYTHE GREC dans le theatre Francais contemporain , in le Bulletin de L'Association Guillaume Bude , N,1952 ,P.45

«الاسطورة .. هي اسلوب في التفكير يتلاعب بالواقع والحقيقة ، انها تفنى الواقع وتتخطاه ، وتقدم نفسها بلا تمييز كحقيقة ، او كشيء ممكن الحدوث ، أو كأمنية ، انها الرقص مع الحقيقة ... » (٤٥)

ان الاسطورة سؤال يبقى بلا جواب محدد ، اوهي تتيح اجابات عدة وتبقى دائما منتظرة لتساؤل جديد ولمفسر يستشف من ورائها معنى من معاني الوجود . ذلك الطابع « الايحائي » كان يلائم سارتر في فترة لم تكن فلسفته قد تبلورت فيها بعد ولم يكن قد وجد همزة الوصل بين العمل الفردى والعمل الجماعي . لذا اتخذ فعله مظهر الشعوذة والسحر اللذين يدعيان القدرة على التأثير على الغير « عن بعد » .

« اورست يدعى تحرير اناس ارغوس باستعراض حريته الفردية امامهم : ان فعله يجب ان يفتح اعينهم . ظاهريا لا يبدو مثل ذلك الامل غير معقول ، ولكن يجب ان نتبين انه يقوم على مفهوم العدوى في لحظة الوعي : نحن اذا متوغلون في السحر على مستوى علم الاخلاق التقليدى القائم على المثل العليا ، والعدوى بالمثل » (٤٦)

الاسطورة بما لها من وجود خارق للطبيعة ـ اذ أنها تتناول قصصا لابطال فوق مستوى البشر والآلهة وقوى عظمى كالقدر ـ تخلق من حولها اجواء اشبه بالسحر . لذلك اطلق جوبيتر على نفسه في المشهد الاول من الفصل الاول لقب « ساحر الذباب » واخذ في نطق الكلمات السحرية : ابرا قراس ، جالا ، جالا ، تسي ، تسي » (٤٧)

ان نقل المواقف الى مستوى فوق الواقع يتيح لسارتر فرصة ادخال المشاهد الى عالم الالهة حيث يفهم سرها ، فعندما يقول جوبيتر جملته السحرية :

« يو زيفون كاريبو كاريبون لولايي » (٤٨) وتنطلق الصخرة التى كانت تسد باب مغارة الموتى معلنة غضب كبير الالهة ، فان المشاهد يعلم ان جوبيتر لم يفعل ذلك اعلاء لكلمة حق او انصافا لمظلوم بل ليحافظ على النظام القائم ، على الخوف ، والندم والاستسلام انه يعرف وجهة نظر الآلهة ذلك انه قد دخل في سرهم . والمسرحية تشبه في ذلك بعض الطقوس الوثنية حيث كان المتعبد يدخل في اسرار إله كاروفيوس مثلا . ولكن افشاء اسرار الآلهة عند سارتر له هدف عكسي ، فهو يريد ان يفهم المشاهد سوء نية الآلهة التي تدير كل شيء لصالحها .

---

(٤٥) Pierre Albouy ,Mythes et MYTHOLOGIES DANS LA LITTRATURE FRANCAISE, Edit. Armand Colin,1968, P.63.

(٤٦) F. jeanson,Sartre,Edit. du Seuil,Coll . Ecrivains de,toujours 1955 p.21

(٤٧) Sartre ,Les Mouches,P.93

(٤٨) نفس المصدر ص ١٢٨

ان اورست يدعى القدرة على « شفاء » اهل ارجوس بواسطة « فعله » ويبغي بذلك تخليصهم من الندم والخوف ، وهكذا يهدف « فعله » الى تطهير شعبه ، وسارتر يتبع في ذلك خطى ارسطو الذى اعلن في كتاب الشعر La Poetique ان تطهير النفس من آثامها Catharsis بالتأثير على المشاهدين هو احد اهداف المسرح . ومما يذكر ان لفظ المأساة باللغة اليونانية Tragoedia مشتق من Tragos وتعني « الجدى » ، اذ أن في كل مسرح يوناني يوجد « مذبح » لتقديم القرابين ، وكان الجدى يقدم نداء ورمزا لتطهير سكان اثينا من كل شرورهم ، وقد امتدت فكرة المسرح « المطهر » للنفس البشرية في القرن السابع عشر وقد صارت قانونا من قوانين المأساة الكلاسيكية واتخذت في كتاب « فن الشعر » لبوالو Boileau مظهرا آخر : فهي تقوم على اثارة الخوف TERREUR لتوليد الشفقة في قلب المشاهد . وفي القرن العشرين قامت موجة فنية تدعو الى تطهير نفوس المشاهدين بواسطة « مسرح القسوة » ، ورائد تلك المدرسة هو انتونان ارتو Antonin Artauol ، وامتد تأثيرها على مدارس فنية اخرى فنجد ان هناك مسرحا يسمى « الحدث » Happening يقوم فقط على فكرة التطهير والمشاركة الوجدانية بين الممثل والمشاهد .

لذا فان فعل اورست لا يهدف فقط الى تطهير أهالي ارجوس وايقاظهم من غفلتهم ، بل انها دعوة الى الشعب الفرنسي الواقع تحت تأثير الاحتلال النازى . فالمسرحية قدمت لاول مرة عام ١٩٤٣ وسارتر يستخدم وسائل عدة لايجاد القلق والرعب في قلب المشاهد وتخليصه من خوفه وخضوعه ، مثل المؤثرات الصوتية في المنظر الاول من الفصل الثاني حيث تدق الطبول الافريقية (٤٩) Tam Tam خالقة جوا اشبه بحفلات « الزار » ، فيشعر المشاهد بأنه مأخوذ مع الايقاع للمشاركة فيما يدور على المسرح ، ويضاف الى الطبول صوت التوسلات الصادر من جموع شعب أرجوس رجالا ونساء وأطفالا للتعبير عن خوفهم العظيم ، يزيد على ذلك مشهد المرأة التي تؤخذ عنوة الى التعذيب بأمر من جوبيتر. هذا الرعب ينتقل الى المشاهد بواسطة ما سمى في عالم المسرح « بالعدوى او المشاركة الوجدانية » Communication ed Conscience ، ويبلغ الرعب الذروة في الفصل الثالث (٥٠) عندما تظهر جنيات الانتقام الالهى Les Erinnyes على المسرح وهذا لم يكن يحدث عند الاغريق او في عصر المأساه الكلاسيكية في فرنسا ، فان وجود تلك الجنيات كان معنويا ولا يراها سوى مرتكب الجريمة نفسه ، اما في مسرحية الذباب فالمشاهد يرى كل شيء فلم تعد هناك مقدسات ، والجنيات تبدو بمظهرها البشع ، فهى آلهة لها شكل الكلاب تكلل رأسها الثعابين الحية ، وتحيط بالبطلين من كل جانب فيشعران بالحصار ، وهذا الحصار له ايضا مدلوله في دنيا المسرح ، ان البطلين محاصران وبالمشاركة الوجدانية يشعر المشاهد بأنه محاصر ايضا وانه يبحث عن مخرج وعن متنفس لذاته ويزيد من هلع المتفرج تلك الكلمات المخيفة التي تنطق بها

(٤٩) نفس المصدر ص ١٣١

(٥٠) نفس المصدر ص ١٦٥ الى ١٨٨ .

الجنيات وتنم عن سادية Sadisme فظيعة ثم يأتي نشيد الجنيات يصحبه نوع من الطنين يعود بنا الى ذكرى الذباب وانتقام جوبيتر :

« الجنيات (كورس) ـ بززز ، بززز ، بززز ، بززز ، . سنقع على صدرك العفن كالذباب على قرص الحلوى ، وكالنحل ، سوف نمتص القيح والصديد من قلبك وتصنع منها عسلا ، سوف ترى ، عسلا جميلا اخضر .

اى حب يفعمنا ، كالبغض ؟

بززز ، بززز ، بززز

سنكون عيون البيوت الثابتة

وزمجرة الكلب الشرس الذى يكشر عن انيابه لدى مرورك

والطنين الذى يحوم في السماء ، فوق رأسك واصوات الغابة ،

والصفير ، والطقطقة ، والنعيب والنعيق

سكون الليل ،

الليل الحالك في روحك

بزز ، بززز ، بززز ،بززز

هاياه ! ! هاياه ، ! هاياه!

بززز ،بززز ،بززز

نحن الذبابات ، ماصات القيح

سوف نشاطرك كل شيء

سنأخذ طعامنا من فمك ، وشعاع النور من اعماق عينيك ،

وسنكون حاشيتك حتى القبر ،

ولن نترك مكاننا الا للدود

بززز ، بززز ، بززز ، بزز ..... » (٥١)

---

(٥١) نفس المصدر ص ١٦٧ ـ ١٦٨ .

كل ذلك الرعب ينقل الى المشاهد ، وكما رأينا في نشيد الجنيات ، فان سارتر يبغي التأثير على المتفرج بواسطة البصر والسمع ، فالمنظر بشع والأزيز تقشعر منه الابدان ، حتى كلمات الجنية تذكرنا باصوات الطبيعة المخيفة كالصفير ، والطقطقة في سكون ليل الغابة والنعيب والنعيق .

كل ذلك يهدف الى تخليص الفرنسيين انفسهم من عقدة الشعور بالذنب او الخطيئة بعد هزيمتهم في الحرب العالمية الثانية واحتلال النازى لاراضيهم ..

وكانت حكومة فيشى برئاسة بيتان Petain تدعو الفرنسيين الى إقرار الامر الواقع ومساءلة النفس والاعتراف بالذنب .

يذكر سارتر تلك الايام بمرارة بالغة في كتابة (مواقف) III Situation مما يتيح لنا معرفة مدى تأثير تلك الاحداث عليه ورد الفعل الذى خلفته في نفسه .

« في نفس اللحظة التي كنا فيها على وشك ان ندع انفسنا نهبا لتأنيب الضمير كان قوم فيشى ـ وهم يدفعوننا الى ذلك ـ ينعتوننا ايضا . ان الاحتلال لم يكن فقط ذلك الوجود الدائم للمنتصرين في مدننا . لقد كان ايضا على كل الجدران ، في الصحف في تلك الصورة المقززة التي كانوا يريدون اعطاءها عن انفسنا .

وكان المتعاونون مع العدو يدعون اولا الى حسن نيتنا قائلين « نحن مهزومون فلنظهر روحنا الرياضية » ثم يضيفون بعد ذلك مباشرة : « فلنعترف ان الفرنسي سطحى ، قليل التركيز ، متباه . أنانى لا يفهم شيئا من امور الدول الاجنبية ، وان الحرب قد فاجأت وطننا وهو في حالة تحلل تام . كانت هناك ملصقات فكاهية تتندر بآخر آمال لنا ... امام كل ذلك الانحطاط والخدع الوضيعة كنا نتماسك وكنا نشعر برغبتنا في الفخر بانفسنا »[٥٢]

ان الكتر وهى ترقص لعبة الندم والاعترافات العلنية تمثل المقاومة الفرنسية ضد العدو النازى . ومما يجدر بالذكر ان سارتر ليس اول من لجأ الى الاسطورة للتعبير عن احداث بلده . فالكاتب بول كلوديل يسخر من الحرب عشية الحرب العالمية الاولى في مسرحية (بروتيه) Protee اما جان جيرود فهو يعبر عن قلق أمته وقد توترت العلاقات في اوروبا قبيل الحرب العالمية الثانية . ففي الفصل الثاني من رواية « حرب طروادة لن تقع » la guerre de troie n,aura pas lieu يتنبأ بقرب القتال العالمى ويعرض مباحثات طرق العداء . ان مسرحية جيرودو تظهر قلق وحيرة الاوروبيين في وقت بدت فيه المفاوضات السلمية عقيمة . وفي مسرحية الكتر Electre يحذر جيرودو من النزعة العدوانية والتطرف اللتين ستؤديان حتما الى القتال العالمى . اما جان أنوى فهو يعرض

---

(٥٢) J.—P. SARTRE, Paris sous L'occupation ,SITUATION Gallimard,1949,P.96 .

علينا في روايته انتيجون Antigone طرازا للفتيات الثائرات ، المقاومات للظلم . تلك الفتاة التي تعرف كيف تقول « لا » لكل قوى باطشة ولكل سعادة مهينة وسهلة المنال .

●●●

ان سارتر لم يكن إذن أول من لجأ الى الاسطورة ليعبر عن الحاضر السياسي وقلقه وقد اتخذ بطله اورست رمزا للمقاتل الشجاع ضد ظلم وطغيان النازى قبيل منتصف القرن العشرين . وهذا يدعونا الى التحدث عن نوع من المغالطة التاريخية Anachronisme في مسرحية سارتر . اذ انه يحافظ على المظهر الخارجي القديم للاشخاص والديكور ولكن ميول وافكار ابطاله تمثل القرن العشرين باتجاهاته الفكرية والعلمية المعاصرة ذلك ان مسرحية الذباب تحتوى على بعض التلميحات الى علم حديث هو التحليل النفسي فاضافة مفهوم نفساني الى الشخصية الاسطورية يتيح للمؤلف اعطاء صورة متكاملة للانسان :

« ان الاسطورة ـ كما يقول باشلار ـ تغطي كل مساحة النفس التي اكتشفها علم النفس الحديث ، والشخصية الاسطورية تتكون من فرق شعور وذات وعقل باطن . ان لها محور تساميها وخط سقوطها الرأس في اعماق اللاشعور » [٥٣]

الاسطورة هي خط حياة وقدر مرسوم . انها تمثل تطور النفس وكل الصراعات الداخلية . لذا فهي تصلح كموضوع درامي والمؤلف حينئذ لا يملك سوى ان ينهل من مادة خصبة أعدها له الاولون .

لذلك يستطرد باشلار في شرحه قائلا :

« الاسطورة دراما انسانية مركزة . لذا فمن السهل ان تصلح رمزا لموقف درامى معاصر » [٥٤]

●●●

ان القرن العشرين وفلسفة الوجودية تعلن سيادة الانسان وسيطرته على مصيره . فيصبح مفهوم « القدر » انسانيا الى ابعد حد ، بمعنى انه صار جزءا من الانسان ذاته نابعا من نفسه ، ولكنه مع ذلك يحد من حرية الانسان . فالقدر قوة متدفقة من اللاشعور ولا يمكن الصمود امامها . وتلك القوة مكونة من دوافع غريزية وميول ورغبات mobiles تتحدى الارادة البشرية . علما بأن الارادة تعتمد على العقل فقط في قراراتها Motifs والانسان اذا لم تحركه الارادة ، اصبح عبدا لشهواته وفقد بذلك حريته . لان الحرية والارادة مترادفان في كثير من الفلسفات .

---

(٥٣) Gaston Bachelard, Preface du livre de Paul Diel
le Symbolisme de la Mythologie grecque, Petite Bibliothegue
Payot, Paris, 1966, P. q

(٥٤) نفس المصدر ص ٦ .

والقدرة في مفهومه الحديث يمثل وجودا عدائيا للانسان . ذلك ان هيجل يعرفه بانه « شعور الانسان بذاته كعدو » . وقد تناول فرويد تلك الفكرة فاكتشف القوى اللاشعورية المسيطرة والمسيرة للانسان واطلق عليها اسماء مستمدة من الاساطير . فأطلق اسم « الكترا »[٥٥] على العقده الكامنة في حب الفتاة لابيها ومقتها لامها . وعلى الرغم من ان سارتر لا يقدم مسرحا يقوم على دراسه الشخصيات Caracteres فانه يلمح في الذباب الى تلك العقدة مشيرا الى ان الكترا ليست شخصية سوية :

« الكترا : كيف تجرؤان تتكلم عن أجاممنون ؟ هل تعرف انه كان لا ياتي الا في الليل ويسر كلاما في اذني ؟ هل تعرف كلمات الحب والحسرة التي يهمس بها صوته المتكر ؟ ....[٥٦]

تلك الحقيقة النفسانية تبرر سلوك بطلة الذباب . فالكترا ترغب في الثأر وتطلب موت امها وعشيقها لا حبا في العدل او الحرية ، بل ارضاء لحاجة املاها عليها اضطرابها النفسي ولهذا السبب لم تحتمل عواقب فعلة اورست .

سارتر يشير ايضا الى دور الوراثة في تكوين الشخصية . ففى بعض الاحيان يبدو لنا انه يذكر فكرة اللعنة التى تصيب اسرة اخطأ احد افرادها خطأ فاحشا فتوارث ابناؤها اللعنة ، ذلك عندما يسب ايجست الكترا قائلا :

« انظروا اليها ، في ثوب البغى ، حفيدة أتريه ، أتريه الذى ذبح ابناء اخيه بنذالة . ماذا تكونين ، ان لم تكونى ثمرة ذلك العنصر اللعين ؟

لقد اشفقت عليك ، فاحتملتك في قصرى ، ولكننى ، اليوم اكتشفت خطأي ، اذ ان دم الاتريدين القديم النتن ، مازال يجرى في عروقك ...[٥٧]

ولكن الكترا ترث[٥٨] من امها اكثر من ابيها ، لقد ورثت عنف الرغبات ذلك هو وجه الشبه الذى لاحظه اورست بين امه واخته :

« اورست : ماذا اقول ؟ ان وجهها كحقل خربته الصاعقة والبرد ، ولكن على وجهك مثل نذير العاصفة ، في يوم من الايام ستحرقه الرغبة حتى العظم »[٥٩]

---

(٥٥) Sigmund Freud,AN outline of psycchoanalysis edit. W.W. NORTON Company,Inc.,New York,1949,P.99

(٥٦) Sartre, LES MOUCHES ,P .125

(٥٧) نفس المصدر ص ١٢٤ ـ ١٥٢ .

(٥٨) الطبيب المجرى Lipot Szomdi اكتشف في عام ١٩٤٧ « لا شعور اسرى » مكون من الصفات التي يقبت في حالة كامنة Genes Recessifs (الجينات الكامنة) يعى على الرغم من ذلك الكمون تحدد اختيارنا بمواطنا .

(٥٩) Sartre ,Les MOUCHES,p.107

وبعد ان اتم اورست فعله نظر الى أخته فرأى وجهها وقد اصبح « خربا » ، وراعه التحول السريع في الشبه بين الكتر وامها . هكذا يستمد سارتر من علم النفس الحديث سمات بعض شخصياته . مبرهنا على ان الاسطورة صالحة لكل العصور ولجميع الحضارات .

ان عرض القضايا المعاصرة والاعتماد على العلوم الحديثة ليسا هما « المغالطة التاريخية » الوحيدة في المسرحية ، بل هنالك ايضا اللغة . فالمربي يتحدث عن « الفنادق » الموجودة في عواصم اليونان و « ايطاليا » وغيرها من البلدان ، كما يعيب على اهل ارغوس خوفهم من الاغراب كأنهم لم يشاهدوا « سياحا » قط . ولكن تلك المغالطات التاريخية تختلف بوصف واقعي لبلدة يونانية قديمة ولثياب وعادات نساء الشرق . ان ما يسترعي الانتباه هي الكلمات الغليظة ، السوقية التي تنطق بها بعض الشخصيات . ان مثل تلك الالفاظ ليست بغريبة على المسرح الاغريقي .

ففي حاملات القرابين LES choephores لاسخيلوس تقول المرضعة :

« ... *الطفل الذي لم يخرج من لفائفه بعد ، لا يعرف كيف يعبر متى كان جوعانا او ظمآنا او راغبا في* التبول ، وبطنه الصغيرة تريح نفسها تلقائيا ... »[٦٠]

ولكن تلك اللغة الدارجة تنطق بها شخصيات سوقية وهي تنم عن حرص الشاعر الاغريقي على نوع من الواقعية في مسرحياته . بينما سارتر يضع مثل تلك اللغة على شفاه شخصيات من النبلاء والمثقفين كالمربي الذي ينعت نساء ارغوس بقوله :

« يااللعجائز النتنة ! أحسين انني أخذت بسحرهن ؟ »[٦١]

جوبيتر نفسه يسب أمرأة عجوز : « حسنا ، فالهي ، ايتها القذرة العجوز ، واجتهدي ان تتقي بالندم .... »[٦٢]

أن تلك اللغة السوقية وذلك الاسلوب الماجن يعبران عن فقد الاسطورة لمعناها الديني . ففي وقت اصبح فيه المسرح لادينيا يهتم المؤلف باعطاء الاسطورة طابعا حديثا بالقضاء على تقديسه القديمة .

---

(٦٠) ESCHYLES,LES CHOEPHORES,theatre complet,Garnier Flammarion ,1964,P .196 .

(٦١) Sartre,LES MOUCHES ,P.82

(٦٢) نفس المصدر ص ٨٩

وبما يذكر ان المغالطة التاريخيه وذلك التلاعب بالاسطورة يخلقان ما يطلق عليه Berthold Brecht لفظ التباعد Distanciation وهو اسلوب يتعمد اخراج البطل الاسطورى من ثوبه الواقعي لاعطائه معان وتفسيرات جديدة . هكذا يصبح اورست رمزا للانسان في كل زمان ومكان ، انسان يسعى الى تحقيق ذاته واثبات وجوده في الكون .

وهكذا اعلن سارتر بمسرحية « الذباب » نقطة تحول جذرى في عالم التراجيديا فلم تعد المأساة قائمة على علاقة الانسان بالالهة والقدر بل اصبحت تعبر عن فكرة وجود وحرية البشر .

***

بعض المراجع :

المسرحية موضوع الدراسة :

—Jean-Paul Sartre, **LES MOUCHES' GALLIMARD**, 1943.

كتب أخرى لجان بول سارتر :

—L,**IMAGINAIRE' PSYCHOLOGIE PHENOMENOLOGIQUE'** coll. "Bibliothèque des Idées", Gallimard, 1940.

—L,**ETRE ET LE NEANT' ESSAI ONTOLOGIQUE PHENO-MENOLOGIQUE'** Coll. "Bibliothèque des Idées" Gallimard, 1943.

—L,**AGE DE RAISON (Les Chemins de la liberté' t I), GALLIMARD, 1943.**

—L,**EXISTENTIALISME EST UN HUMANISME'** Coll. „Pensées", **Nagel, 1946.**

—**SITUATION III'** Gallimard, 1949.

—**SAINT GENET' COMEDIEN ET MARTYA'** Gallimard, 1952.

—**CRITIQUE DE LA RAISON DIALECTIQUE'** Gallimard, 1960.

مقالات كتبها سارتر :

—"MISE AU POINT", in **ACTION'** 29 décembre 1944.

—"MYTHE ET REALITE DU THEATRE", in **LE POINT** No 7, 1977, **Bruxelles.**

—"JEAN-PAUL SARTRE REPOND", Entretien réalisé par Bernerd Pingaud, in **L,ARC'** No. 30, numéro spécial sur Sartre.

دراسات عن جان بول سارتر :

—Jeanson (Francis) : **SARTRE'** Ed. du Seuil, Coll. Ecrivains de toujours, 1955.

—Audry (Colette) : **SARTRE'** Ed. Seghers, coll. Philosophes de tous les temps, Paris, 1966.

—Verstraeten (Pierre) : **VIOLENCE ET ETHIQUE'** N.R.F., Gallimard, 1972.

—IDT (Geneviève) : **Le MUR DE JEAN-PAUL SARTRE'** Edit. Larousse Université, Coll. Thèmes et textes, Paris, 1972.

مقالات عن جان بول سارتر :

—Merleau-Ponty (Maurice, „LES MOUCHES PAR JEAN-PAUL SARTRE", in **CONFLUENCES XXV**, septembre-octobre, 1943.

—GUYON (BERNARD) : "SARTRE ET LE MYTHE D'ORESTE", in **BULLETIN DE L,ASSOCIATION GUILLAUME BUDE'** avril 1964.

كتب أخرى :

—Albouy (Pierre) : **MYTHES ET MYTHOLOGIES DANS LA LITTERATURE FRANÇAISE'** EDIT. Armand Colin, Coll. U 29 Paris, 1968.

—Barrucand (Dominique) : **LA CATHARSIS DANS LE THEATRE'** Edit. E.P.I., 1970.

—Brunel (Pierre) : **LE MYTHE D,ELECTRE'** Edit Armand Colin, Coll. U 2 Paris, 1971.

—Diel (Paul) : **LE SYMBOLISME DE LA MYTHOLOGIE GRECQUE'** Préface de Gaston Bachelard, Edit. PETITE Bibliothèque Payot, Paris, 1966.

—Eschyle, **LES CHOEPHORES'** Théâtre complet, Edit Garnier Flammarion, 1964.

—Euripide, **ELECTRE'** Théâre Complet, Edit. GARNIER Flammarion, 1965.

— Freud (Sigmund) : **AN OUTLINE OF PSYCHOANALYSIS'** Edit W.W. Norton & Company, New York, 1949.

—Politzer (Georges) : **LA PHILOSOPHIE ET LES MYTHES'** Edit. Sociales, Paris, 1969.

—YOURCENAR (MARGUERITE) : **ELECTRE OU LA CHUTE DES MASQUES '** Plon, Paris, 1954.

مقالات عن المسرح والاسطورة :

—Gide (André) : "CONSIDERATIONS SUR LA MYTHOLOGIE GRECQUE", in **LA NOUVELLE REVUE FRANÇAISE'** 1 septembre, 1919.

—BROCHARD (Pierre) : „LE MYTHE OU LA TRAGED",in **LES CHAIERS DU SUD'** No. 242 Février, 1942.

—Thomes (Jean) : "LES MYTHES ANTIQUES DANS LE THEATRE FRANÇAIS CONTEMPORAIN", in **LETTRES D,HUMANITE'** tIII, Associacition Gulliaume Budé, Société D'édition „Les Belles Lettres', Paris, 1944.

—Lodovicy (Edmond) : "LE MYTHE GREC DANS LE THEATRE FRAÇAIS CONTEMPORAIN", in **LA REVUE DES LANGUES VIVANTES'** No. 50, Bruxelles.

—Jouah (F.) : LE RETOUR AU MYTHE GREC DANS LE THEATRE FRANÇAISCONTEMPORAIN", in **BULLETIN DE L,ASSOCIATIONGUILLAUME BUDE'** troisième série, No. 2, Juin 1962.

— Flacelière (Robert) : "LA GRECEANTIQUE ET LE POUVOIR DEL'HOMME", in **LES ANNALES"** No. 159, Jenvier 1964.

—Prévost (Claude) : "MARX ET LE MYTHE", in **LA MOUVELLE CRITIQUE'** avril 1965.

—Trousson (Raymond) : "SERVITUDE DU CREATEUREN FACE DU MYTHE," in **CAHIERS DE L,ASSOCIATION INTERNATIONALES DES ETUDES FRANÇAISES'** No. 20, mai 1968.

***

رولان بارت
رائد النقد الجديد في فرنسا

سامية أسعد

رولان بارت R. Barthes رائد النقد البنيوي ، هو واحد من ألمع النقاد الجدد في فرنسا . ولد في بايون عام ١٩١٥ ، وظل بها حتى بلغ العاشرة من عمره . ثم انتقل الى باريس ، حيث أتم دراسته الثانوية والجامعية . الا أنه اضطر الى قطعها عام ١٩٣٣ ، عندما أصيب بالسل . أسهم بارت في انشاء « جماعة المسرح القديم » بالسوربون ، وقام بتدريس الأدب في نهاية عام ١٩٤١ . وأصيب بنكسة اعقبتها فترة طويلة من العلاج انتهت عام ١٩٤٦ وعمل مدرسا في بوخارست فيما بين ١٩٤٨ و ١٩٤٩ ، وفي الاسكندرية عام ١٩٥٠ . وجدير بالذكر أنه كان أحد الذين ساهموا في انشاء قسم الادب الفرنسي بكلية آداب جامعة الاسكندرية . كما انتدب للعمل بادارة العلاقات الثقافية فيما بين ١٩٥٠ و ١٩٥٢ . وحصل على منحة من المركز القومي للبحوث C.N.R.S ، لكي يقوم بأبحاث في علم المعاجم ، والعلامات ، والرموز الاجتماعية . وفي عام ١٩٥٨ ، قام برحلة الى الولايات المتحدة استغرقت عدة شهور . ومن أهم الرحلات التي قام بها أيضا رحلة الى الصين تركت فيه أعمق الأثر . وتوّجت حياة بارت الأدبية بدخوله « الكوليج دي فرانس » ، وهي جامعة حرة يرجع تاريخها الى القرن السادس عشر . وفي مارس ١٩٨٠ ، صدمته سيارة وهو سائر على قدميه في أحد شوارع الحي اللاتيني ، وتوفي بعد الحادث بثلاثة أيام عن ثلاثة وستين عاما .

يعد رولان بارت من أبرز نقاد عصره وأكثرهم احساسا . وتدل مؤلفاته على فهم عميق لقضايا النقد

والأدب الذي لعب دورا هاما في تطويرهما. ولربما كان الوحيد بين النقاد المعاصرين الذي اعترف بمحاسن النقد القديم والجديد وعيوبهما على السواء. وكثيرا ما تميزت آراؤه بالصحة والعمق، والسمة الشخصية المبتكرة.

إن كلمة «قارىء» تعد أفضل ما يلخص الوظائف التي قام بها بارت في اطار الطليعة الفكرية والأدبية منذ ما يقرب من ثلاثين عاما. ونحن نستخدمها هنا للدلالة على الشخص الذي يقرأ لحسابه الخاص، والشخص الذي يقرأ بصوت عال أمام مستمع واحد أو عدة مستمعين. ونستخدمها أيضا بمعناها التكنيكي الحديث، للدلالة على الأدوات التي تستخدم في نقل الأصوات، كالاسطوانه وشريط التسجيل. وأثناء عملية النقل هذه، ينتقل القارىء من مجموعة الى مجموعة أخرى من العلامات. فالقراءة تعيد تشكيل المادة المراد توصيلها. ويعني هذا أن القضية الأساسية، بالنسبة لبارت، كانت، وظلت دائما قضية المعنى، ومن خلال بحثه الدائب في هذا المجال، يتضح أمران: أولهما أن من يقرأ بارت يشعر دائما بوجود ذلك الكاتب، وجود يلمسه من خلال صور البحث المتتالية. والثاني أنه يجد، في كتابات بارت، انعكاسا للمناقشات النظرية التي تميز بها العصر: النقد الجديد، الرواية الجديدة، البنيوية، علم العلامات semiologie الخ ...

ولعل القراءة أفضل منهج يمكن أن يتبعه الناقد في حديثه عن بارت، لاعتبارات عدة، أهمها بلا شك: تنوع المؤلفات وتشعبها، مما يجعل الحديث عنها ككل متماسك متجانس ضربا من المستحيل، ولا يتعارض هذا مع استمرارية الكاتب في البحث والتحليل. فضلا عن أن الدور الرائد الذي لعبه بارت مرتبط بالتجديد والابتكار، سواء في الفكر أم في اللفظ. لذا، يتعذر نقد بارت «الآن»، لأن القارىء لا يعرفه معرفة جيدة فباستثناء «درجة الصفر في الكتابة» Le Degre Zero de L'ecriture لم يترجم شيء له حتى الآن، في حدود معلوماتنا على الأقل. ولعل احدى العقبات الأساسية التي تعترض سبيل الترجمة هنا هو خلق بارت المستمر لمصطلحات والفاظ جديدة. لذا، كان السبيل الوحيد الذي يمكن أن نسلكه هو التعريف بكتابات هذا الناقد الرائد، حسب تسلسلها الزمني، لبيان التطور الذي تميز به.

وجدير بالملاحظة أن قراءة نصوص بارت كثيرا ما تكون صعبة نتيجة لوجود كثير من الالفاظ غير المعروفة أو غير المتوقعة فيها. وهذه ظاهرة خاصة ببارت، وناتجة عن نزعتين: الابداع وتحريف المعنى. وفي كلتا الحالتين، نلمس بوضوح حب الابداع والخلق الذي قال عنه بارت أنه ضروري: «التصور عنصر من العناصر المكونة للاسطورة. اذا أردت تفسير أسطورة ما، اضطررت الى تسمية بعض المفاهيم التي أجد في القاموس بعضا منها: الطيبة، الاحسان، الصحة، الانسانية، الخ ... لكن هذه المفاهيم ليست تاريخية، من حيث المبدأ، ما دام القاموس هو الذي يقدمها لي. وما احتاج اليه، في

أغلب الأحيان ، هو بعض المفاهيم الوقتية ، المرتبطة بظروف محددة : لا مناص اذن من الابتكار » . [١]

●●●

صدر أول كتاب لبارت عام ١٩٥٣ ، وكان عنوانه « درجة الصفر في الكتابة » . في هذا الكتاب ، يهتم المؤلف بالأدب والكتابة ، لا كمنتج ، وانما كناقد ومستهلك . ويرى أن عملية الكتابة والانتاج الأدبي توجد عند النقطة التي يلتقي عندها محوران : محور اللغة Langue ومحور الأسلوب Style . ويعرف اللغة بما يمكن أن نسميه اليوم قانونا أو قاعدة Norme . أما الأسلوب ، فيشير الى الكاتب ، بل الى « جسده وماضيه » . ويذكرنا هذا بمقولة بوفون Buffon الشهيرة « الأسلوب هو الانسان » . بين اللغة والأسلوب ، هاتين القوتين اللتين لا تبصران ، يندس فن الكتابة ، ومن ثم تصبح الكتابة مكانا للاختيار ، أو لحظة يمارس فيها الكاتب حريته ، أي فعلا يعبر عن « التضامن التاريخي » .

واللغة كما يقول بارت ، « أشبه بطبيعة تمر كلية عبر كلام الكاتب ، ولا تعطيه شكلا معينا » . [٢] وهي ملك للبشر ، لا للكتاب ، أي أنها مادة اجتماعية ، من حيث المبدأ .

أما الأسلوب ، فكلمة تدل على لغة تغوص في أساطير المؤلف الشخصية الخافية . [٣] الأسلوب اذن ملك للكاتب ، لكنه لا ينتج عن تفكير في الأدب أو اختيار معين ، بل « يتصاعد من أعماق الكاتب الأسطورية ، وينتشر ويمتد » . [٤] واذا نظرنا الى أصل الأسلوب ، وجدناه يحتل مكانا خارجا عن نطاق الفن ، أي عن العقد الذي يربط الكاتب بالمجتمع . نتيجة لذلك ، يوجد من الكتاب من يفضل « أمان الفن على عزلة الأسلوب » . ويسوق بارت اندريه جيد كمثال نموذجي للكاتب الذي يفتقر الى الأسلوب ولا يسعى اليه . بينما الشعر الحديث ـ على سبيل المثال ، هيجو ، ورمبو Rimbaud ، ورينيه شار R.Char ـ متشبع بالأساليب .

بين اللغة والأسلوب ، يوجد مكان لواقع شكلي ، ألا وهو الكتابة . وأيا كان الشكل الأدبي الذي يختاره ، فان الكاتب يستخدم لهجة ينفرد ويتميز بها . اللغة والأسلوب معطيات سابقة . أما الهوية الشكلية للكاتب ، فلا توجد الا عندما تصبح الكتابة علامة Signe كاملة ، واختيارا لسلوك انساني « يربط الشكل الطبيعي الفريد لكلام الكاتب بتاريخ الآخرين الواسع » . [٥] والكتابة ، كما أسلفنا ، فعل يعبر عن التضامن التاريخي ، لكنها تقيم أيضا علاقة بين الابداع الادبي والمجتمع .

---

(١) « أساطير » Mythologies ، ص ٢٦٨ .
(٢) « درجة الصفر في الكتابة » ، ص ١٣ .
(٣) المرجع السابق ، ص ١٤ .
(٤) المرجع السابق ، ص ١٤ .
(٥) المرجع السابق ، ص ١٧ .

لكن ، ما هي الكتابة ؟ بمجرد طرح هذا السؤال يذكرنا بنص هام سبق أن سماه ج . ب . سارتر J.P. Sartre « ما هو الأدب ؟ » يرى سارتر ان الكاتب معني بالكتابة دائما ، مهما فعل ، ومهما كانت عزلته . وما يكتبه الانسان ملزم له . هذا ما يقوله أبطال سارتر . ويؤيدهم بارت بقوله أن الكتابة لا يمكن أن تكون ساذجة . ولطالما تحدث بارت عن الالتزام السياسي والتاريخي للغة الأدبية . يلتقي الكاتبان اذن في الهدف ، وان اختلفا في السبل المؤدية اليه . يقول سارتر ان الكاتب معني بالأمر لأنه يستخدم اللغة ، في حين يقول بارت أن اختيار الكاتب يظهر في الطريقة التي يستخدم بها اللغة ، أي في كتابته . ولسوف نرى أن بارت أخذ عن سارتر مفهومه للالتزام ، وجعله أيضا على علاقة وثيقة بالكتابة .

يقول بارت أن الكتابة ، أساسا ، « اختيار للمساحة الاجتماعية التي يقرر الكاتب أن يضع فيها طبيعة كلامه Langage » . [٦] ولا يعني هذا أن الكاتب يختار المجموعة الاجتماعية التي يكتب لها ، فالكتابة واقع يتضمن شيئا من اللَّبس . فهي تنشأ عن مواجهة الكاتب لمجتمعه ، من ناحية ، وتعيد الكاتب الى الأدوات التي كانت مصدرا لابداعه من ناحية أخرى . واختيار الكاتب لنوع معين من الكتابة ، وتحمله مسئوليته دليل على حريته . لكن حدود هذه الحرية تختلف باختلاف اللحظات التاريخية . واذا نظرنا الى تاريخ الكتابة ، وجدنا أنه يتسم بالازدواجية : « ففي اللحظة التي يفرض فيها التاريخ العام اشكالية جديدة للغة الادبية ، تظل الكتابة مليئة بذكرى استخداماتها السابقة ، لأن الكلام لا يمكن أن يكون بريئا أبدا . ان للكلمات ذاكرة ثانية تمتد الى قلب المعاني الجديدة . والكتابة ، على وجه التحديد ، حل وسط بين الحرية والذكرى . » [٧] ويسوق بارت مثال ميريمية Merimee وفنلون Fenelon ، اللذين عاشا في زمنين مختلفين . ويرى أن كتابتهما واحدة ، أي أنهما يرجعان الى مفهوم واحد للشكل والمضمون ، ويقبلان تقاليدا وأدوات فنية واحدة . بينما يستخدم كل من كامو Camus وكلوديل Claudel ، اللذين عاشا في زمن واحد ، كتابتين مختلفتين كل الاختلاف وان كانتا قابلتين للمقارنة ، لأنهما نابعتان من مفهوم الكاتب لاستخدام الشكل استخداما اجتماعيا .

وأنواع الكتابة التي يتحدث عنها بارت في « درجة الصفر في الكتابة » ترتبط ارتباطا وثيقا بالتاريخ وتطوره . للكتابة تاريخ ، الا وهو تاريخ علاقتها بالتاريخ . لكل نظام كتابته ، وتاريخ هذه الكتابات لم يكتب بعد . ولا يهدف بارت الى كتابته ، بل الى ابراز فكرة الالتزام كما طرحها سارتر . فالكتابة شكل ملتزم من أشكال الكلمة . وهي تشتمل ، في نفس الوقت ، على « ظاهر السلطة وباطنها ، أي ما هي عليه وما تريد أن تكونه في نظر الآخرين . » [٨]

---

(٦) المرجع السابق ، ص ١٨ .
(٧) المرجع السابق ، ص ١٩ .
(٨) المرجع السابق ، ص ٢٦ .

تابع بارت تطور ارتباط التاريخ بالكتابة من القرن السابع عشر الكلاسيكي الى القرن العشرين . وقال أن الفن الكلاسيكي كان فنا شفافا يلتقي فيه فكر عالمي واداة زخرفية خالية من الأبعاد والمسئولية . وكان هذا الفن مغلقا من الناحية الاجتماعية . كان مادة متداولة بين أناس تجمعهم طبقة اجتماعية واحدة ، ومنتج ينقل شفاهة ، واستهلاك ينتظم وفقا للمتطلبات الاجتماعية آنذاك . وكان هذا الفن كلاما شفويا ، أساسا ، بالرغم من قوانينه الصارمة » . [٩]

والكتابة ، في نظر بارت ، دليل على الانتماء الى طبقة معينة . واذا رجعنا الى العصر الكلاسيكي ، وجدنا أن كتّابه ينتمون الى الطبقة البورجوازية التي تميزت آنذاك بوحدة أيديولوجية ادت الى ظهور كتابة واحدة . كانت هذه الكتابة اذن « طبقية » ، لأنها كانت ، منذ البداية ، لغة طبقة تمثل الاقلية صاحبة الامتيازات . كان الكاتب آنذاك وعيا لا يعرف التمزق ، وشاهدا عالميا يبادر الى اختيار الالتزام بشكل خاص به . كان الوحيد الذي يبدي رأيه في شقاء الآخرين ، ولم يكن موزعا بين وضعه الاجتماعي ومهمته الثقافية . لكن ، ما لبثت الكتابة الكلاسيكية ان انفجرت ، وأصبح الأدب في مجموعه ـ منذ تلك الفترة حتى اليوم ـ اشكالية خاصة بالكلام . وتلمس استمرارا في الكتابة البورجوازية في القرنين السابقة للثورة الفرنسية واللاحقة لها ، حتى اللحظة التي ظهرت فيها الرأسمالية . كانت هذه الكتابة ، في البداية ، كتابة المقربين الى السلطة . ثم تطورت وأصبحت كتابة الذين يملكون جزءا من السلطة ، هي السلطة الثقافية . واستولى هؤلاء على السلطة السياسية منذ عام ١٧٨٩

عندما قامت الثورة الفرنسية ، لم يتغير شيء في الكتابة البورجوازية ، لأن الايديولوجية البورجوازية استمرت حتى عام ١٨٤٨ . لم تهتز هذه الايديولوجيا عندما مرت بها الثورة . فالثورة أعطت البورجوازية السلطة السياسية والاجتماعية ، ولم تعطها السلطة الثقافية التي كانت قد استولت عليها من مدة طويلة . » [١٠] ولما قامت الثورة الرومانسية احتفظت بالكتابة البورجوازية . ولم يشذ عن القاعدة سوى ف . هيجو الذي استطاع أن يمارس نوعا من الضغط على الكتابة الكلاسيكية ـ أي البورجوازية ـ ويقرّبها من مرحلة الانفجار .

وفي عام ١٨٥٠ ، التقت ثلاث وقائع تاريخية كبرى : التطور الذي طرأ على توزيع السكان في أوروبا ، ونشأة الرأسمالية الحديثة ، وانقسام المجتمع الفرنسي الى ثلاث طبقات متعادية . هذه الوقائع الثلاث وضعت البورجوازية في موقف تاريخي جديد . لم تعد الايديولوجيا البورجوازية تتسم بالعالمية ، وأصبحت واحدة من الايديولوجيات الأخرى الممكنة . وتحول وعي الكاتب الى وعي شقي ، فأصبح الكاتب نفسه فريسة للغموض ، ما دام وعيه

---

(٩) المرجع السابق ، ص ٤٥ .
(١٠) المرجع السابق ، ص ٥٢ .

لا يطابق وعيه الاجتماعي مطابقة تامة . وأصبح وضع الادب مأساويا . واستبدلت الكتابة الواحدة بكتابات متعددة . وبعد ان ظلت الكتابة الكلاسيكية كتابة متماسكة لعدة قرون . حلت محلها الكتابات الحديثة المتعددة . وأرادت كل واحدة أن تكون الفعل الذي يقبل الكاتب بمقتضاه وضعه البرجوازي أو ينكره .

في عام ١٨٥٠ أيضا . بدأ الشك يشوب استخدام الكتابة ذاته . فاستبدلت طبقة من الكتاب « المريضين على تحمل مسئولية التقاليد تحملا تاما قيمة استخدام الكتابة بقيمة أخرى ، هي العمل . هكذا أنقذت الكتابة . بفضل العمل الذي تطلبه . وبدأت ترتسم صورة أخرى للكاتب الصانع الذي يحبس نفسه في مكان أسطوري . كما يحبس العامل نفسه في غرفته ، ويختار الشكل ويصقله . »[11] ويذكر بارت ، من بين ممثلي هذه الكتابة الحرفية جوتييه Gautier ، وجيد Gide ، وفلوبير Flaubert صاحب « مدام بوفاري » بصفة خاصة .

أسس فلوبير هذا النوع من الكتابة الحرفية ، وجعل من الشكل هدفا لحرفة أو صنعة أشبه بصناعة الخزف وصياغة الجواهر . فكتاباته تقول لقارئها : أنا شيء مصطنع . واذ تقول ذلك ، تحمل صاحبها مسئولية الشكل الذي اختاره . هكذا يعطي الكاتب للمجتمع فنا يراه الجميع من خلال قوانينه ، ومقابل هذا ، يستطيع المجتمع أن يقبل الكاتب .

هناك أيضا الكتابة الواقعية التي يمثلها موباسان Maupassant ، وزولا Zola . وهي ، حسب تعريف بارت لها ، مركّب من علامات الأدب الشكلية وعلامات الواقعية الشكلية أيضا : « ما من كتابة أكثر اصطناعا من ذلك الأدب الذي يدّعي تصوير الطبيعة عن قرب » . [12] والكتابة الواقعية بعيدة كل البعد عن الحياد . بل هي ، على عكس ذلك ، محملة بكل ما يشير الى صنعتها اشارة واضحة سافرة . وهي لا تقدر على الاقناع ، أبدا ، ويحكم عليها بالتصوير فحسب .

واكبت الكتابة الحرفية والكتابة الواقعية الثورة الصناعية ونشأة الرأسمالية اللتين أوجدتا تعددا في الايديولوجيات جعل الادب يواجه قضية هامة هي تبرير وجوده ذاته . وتلك هي مأساة الكتابة والكاتب الحديث . فهو ، بحكم كتابته ، في موقف متناقض لا مخرج له : اما أن يتفق العمل الادبي مع التقاليد الخاصة بالشكل ، ولا يستمع الى الحاضر ، أو أن يعترف الكاتب الحاضر . وجدّته وابتكاره في هذه الحالة ، لا يجد أمامه سوى لغة راتعقمية : « أمام الصفحة البيضاء ، في اللحظة التي يختار فيها الكلمات التي تعبر صراحة عن مكانه في التاريخ ، يلاحظ الكاتب تناقضا مأساويا بين ما يفعله وما يراه . فالطبيعة تتكلم أمام عينيه ، وتصنع لغات حية يستبعد هو منها . في حين يضع التاريخ بين يديه أداة زخرفية ، هي كتابة موروثة عن تاريخ سابق لم يسأل

(١١) المرجع السابق ، ص ٥٥ .
(١٢) المرجع السابق ، ص ٥٩ .

عنه » (١٣) ويقترح بارت حلين اثنين لهذه القضية : أولهما الكتابة البيضاء ، وثانيها الكتابة « الشفوية » ، اذا جاز التعبير .

الكتابة البيضاء كتابة « محايدة » ، تحررت من كافة ألوان العبودية ، كتابة « في درجة الصفر » قد يقال عنها أنها « صحفية » . « هذه الكتابة المحايدة الجديدة تقع وسط الآراء والاحكام ولا تشارك في أي منها ، وهي توجد ، بالذات ، نتيجة لعدم وجودهم ... انها ، بالأحرى ، كتابة بريشة » (١٤) تتميز هذه الكتابة بشفافيتها التامة التي تترك للتفكير مسئوليته كاملة ، مما يجعلها تتعارض تماما مع الكتابة الثقافية او الذهنية ، في الوقت نفسه ، تستبعد درجة الصفر في الكتابة هذا التاريخ باستبعادها للشكل ، وترفض كل القضايا التي يطرحها الكلام او المجتمع ، أي أنها ترفض الخضوع لايديولوجيا معينة ، وبالتالي ، ترفض الالتزام ، بالمعنى العميق لهذه الكلمة . ويسوق بارت كمثال نموذجي لهذه الكتابة المحايدة البيضاء كتابة كامو لرواية « الغريب » L'Etranger ، تلك الرواية التي قرأها بارت وهو في المصحة وقدم عرضا لها في احدى المجلات الطلابية . ويلاحظ بارت أن هذه الكتابة تعود بنا الى الفن الكلاسيكي ، عندما كان هذا الاخير مجرد أداة . لكن الاداة الشكلية هذه المرة لا تخدم ايديولوجيا منتصرة ، ولا تلجأ طواعية الى الأناقة والزخرف ، لأنها قد يعيدان الزمان الى عالم الكتابة ، والزمان قوة تحمل التاريخ .

أما الكتابة الشفوية ، فظهرت مع بروست Proust الذي تخيل شخصيات رواياته ، آخذا بعين الاعتبار كلامها ، والأشكال المتعددة التي يتخذها هذا الكلام . فبينما كانت شخصيات بلزاك Balzac تقتصر على علاقتها بالمجتمع ، نجد شخصيات بروست تتركز في لغة خاصة بها ، وهذا المستوى هو الذي يحدد موقعها التاريخي : المهنة ، الطبقة ، الثروة ، الوراثة ، الخ ... في الوقت نفسه ، اتجهت الكتابة الى كلام البشر الحقيقي ، وأصبح الأدب عملية اعلامية متبصرة ، تستهدف التعبير مباشرة عن موقف البشر « المسجونين في لغة طبقتهم ، ومنطقتهم ، ومهنتهم ، ووراثتهم ، وتاريخهم » . (١٥) وبعد بروست ، جاء كينو Queneau الذي رسم الحدود الخاصة بكلام كل شخصية من شخصياته . وعودة الكتابة الى الكلام عبّرت ، في نهاية المطاف ، عن مضمون التناقض الاجتماعي . ويشير بارت الى أن جزءا كبيرا من المؤلفات الادبية الحديثة يتخلله حلم بكلام طبيعي يحاكي الكلام الاجتماعي بكافة أنواعه .

ويتضح هذا الحلم في الشعر الحديث خاصة . فالشعراء المحدثون يفهمون الشعر ، لا على أنه ممارسة ذهنية ، او حالة نفسية ، وانما حلم بلغة رائعة

(١٣) المرجع السابق ، ص ٧٥ .
(١٤) المرجع السابق ، ص ٦٨ .
(١٥) المرجع السابق ص، ص ٧٠ .

نضرة . لذا ، يرى بارت انه من الصعب ، بل من العبث الحديث عن الكتابة او الأحاسيس الشاعرية . ويعلق على ذلك بقوله : « عندما تجعل لغة الشعر من الطبيعة مادة للتساؤل ... ولا تلجأ الى مضمون الحديث او تتوقف عند ايديولوجيا معينة ، تنعدم الكتابة ، ولا تبقى سوى الأساليب » . [١٦]

فالشعر الحديث يهدم تلقائيا طبيعة اللغة الوظيفية . في هذا الشعر ، العلامات مجرد امتداد للكلمة ، و « الكلمة الشعرية الحديثة فعل بلا ماض مباشر » ، [١٧] وكلمة تشتمل على كافة المعاني التي يتحتم عليها اختيار احداها . ويلاحظ بارت أن هذه الكلمة أصبحت تنتج وتستهلك بفضول خاص ، ونهم غريب . والتعطش اليها جعل منها كلمة « لا انسانية مخيفة » . فالشعر الحديث شعر خاص بالأشياء ، شعر « تصبح الطبيعة فيه مجموعة غير متسقة من الأشياء المنعزلة المخيفة ... ما من أحد يختار معنى أو استخداما متميزا لهذه الأشياء ، ما من أحد يفرض عليها تسلسلا معينا ، ما من أحد يقصرها على سلوك ذهني معين ... ان انفجار الكلمة الشاعرية يوجد شيئا مطلقا ... وهذه الكلمات ـ الأشياء المزدانة بعنف انفجارها وقوته ... تستعبد البشر .... وحديثها حديث مليء بالرعب ، بمعنى أنه لا يقيم علاقة بين الانسان وسائر البشر ، بل يقيم علاقة بين ذلك الانسان وما تحتويه الطبيعة من صور لا انسانية : السماء ، الجحيم ، المقدسات ، الطفولة ، الجنون ، المادة الخالصة ، الخ ... » [١٨]

في « درجة الصفر في الكتابة » ترتسم الملامح الأولى لنهج بارت . ويتضح الهدف الذي ظل يسعى اليه في كل مؤلفاته ، ألا وهو البحث عن الايديولوجيات خلف الاقنعة التي تتخفى وراءها سواء تعلق الأمر بتاريخ الكتابة ، أم تعلق بالالتزام ، والكتابة كدلالة للانتماء الى ايديولوجيا معينة .

●●●

واذا فتحنا كتاب بارت الثاني « أساطير » Mythologies (١٩٥٧) ، وجدناه مكونا من جزءين ، أحدهما تطبيقي ، والآخر نظري . يتكون الجزء الاول من ٤٥ دراسة قصيرة حول موضوعات الساعة ، كتبها بارت خلال فترته « الصحفية » التي استمرت بضع سنوات . يقول المؤلف في المقدمة إن هذه الدراسات « كتبت شهريا على مدى عامين تقريبا ، من ١٩٥٤ الى ١٩٥٦ » . ويحدد بدقة الهدف الذي تسعى اليه : « كانت نقطة بداية هذا التفكير ، في أغلب الأحيان ، احساسا بالضيق ازاء الطابع الطبيعي الذي يضفيه كل من الصحافة ، والفن ، والرأي العام ، على الواقع ، في حين أن هذا الواقع الذي نعيشه تاريخي تماما . باختصار كنت أتألم عندما أرى في كل لحظة ، الخلط بين الطبيعة

(١٦) المرجع السابق ، ص ٤٧ .
(١٧) المرجع السابق ، ص ٤٤ .
(١٨) المرجع السابق ، ص ٤٦ .

والتاريخ ، عند الحديث عن حاضرنا . كنت أريد أن أمسك ، في العرض الزخرفي لكل البديهيات ، بالاستغلال الايديولوجي الذي يختبيء وراءها . »[19] وفي عام ١٩٧١ ، كتب يقول أن الهدف من دراسات « أساطير » ليس سياسيا ، بل هو أيديولوجي ، وأنها تستهدف ذلك الوحش الذي يسميه « البورجوازية الصغيرة » واذا كان بارت يكتب عن الاساطير المعاصرة فلسبب موضوعي هو أن المجتمع الفرنسي المعاصر مجال مختار للدلالات الأسطورية . والمجتمع الذي يتحدث عنه هو المجتمع البورجوازي : « فرنسا كلها تسبح في هذه الايديولوجيات التي لا تسمى : الصحافة ، السينما ، المسرح ، الادب ، الاحتفالات ، العدالة ، الدبلوماسية ، الاحاديث ، الجو ، الجرائم التي ترتكب ، الزواج الذي يقابل بالتأثر ، الطعام الذي نحلم به ، الملابس التي نرتديها ... كل شيء في حياتنا اليومية يرجع الى تصور البورجوازية لعلاقة الانسان بالعالم ، نحن نعيش القوانين البورجوازية وكأنها قوانين بديهية لنظام طبيعي . وكلما نشرت الطبقة البورجوازية تصوراتها ، اتخذت تلك التصورات شكلا طبيعيا » .[20]

هذه النصوص الشهرية القصيرة كانت في حاجة الى شيء آخر يتوجها . لذا ، كتب بارت الجزء المسمى « الأسطورة اليوم » ، وهو نص نظري يحاول أن يقدم فيه وصفا شاملا للأسطورة ، ويعتبر طريقة لقراءة النص التطبيقي ، طريقة توجه القارىء وترشده . ويمثل هذا النص النظري مرحلة هامة في تطور بارت الفكري . صحيح أنه يصف أساطير اليوم ، لكن هذا لا يتعارض مع ما عمد اليه في « درجة الصفر في الكتابة » ، بل يكمله ، خاصة أن المؤلف اكتسب في الفترة التي تفصل بين الكتابين مزيدا من الخبرة في المجالين السياسي والنظري ، قبل أن يدخل مجال اللسانيات **Linguistique** نهائيا .

و « الأسطورة اليوم » نص يأتي في نهاية الكتاب ، ويشير الكاتب صراحة الى أنه كتبه بعد النصوص التطبيقية التي نشرت في شكل مقالات في مجلات مختلفة .

والسؤال الذي يفرض نفسه نتيجة لوضع الجزء التطبيقي قبل الجزء النظري هو : هل يمكن الفصل بين النصوص النظرية وسلسلة طويلة من القطع الوصفية ؟ أو ليس هذا الفصل يعتبر تجاهلا للعلاقة الوثيقة بين النظرية والتطبيق ؟ والرد هو أن هذا الترتيب يكشف عن مسيرة بارت الذهنية . فهو يبدو دائما وكأنه في معركة بين التطبيق وتنظيره . ونلمس هذا بوضوح في مؤلفاته التي تتميز بحركتها وتطورها الدائم المستمر ، كما أن مراكز اهتمامه تبدو متباينة الى أقصى حد ، ويبدو منهجه في تطور دائم مستمر .

قد تختلف النظرية اذن ، من كتاب لآخر ، لكن الهدف الذي يسعى اليه بارت يظل واحدا . هذا الهدف هو البديهيات الزائفة ، وكل ما يبدو

---

(١٩) « أساطير » ، ص ٧ .
(٢٠) المرجع السابق ، ص ٢٤٩ .

« طبيعيا » . تلك أمور تخضع دائما للايديولوجيا السائدة . ومن ثم كان الاتهام الذي وجهه بارت الى نوع معين من النقد ، هو النقد الجامعي « البورجوازي » . ومهما اختلفت الاقنعة ، فان البديهيات سالفة الذكر تعمل على افقاد التاريخ طابعه التاريخي،وتزعم الوصول الى العالمية . ويرتبط هذا السعي في حد ذاته ارتباطا وثيقا بالقمع الايديولوجي . اذن مطاردة البديهيات الزائفة وتعقبها يمثلان استمرارية فكر بارت ورغبته في الكشف ، هنا وهناك ، عن الالتزام التاريخي بكل ما هو حديث ، سواء كان الكلام مادته الواضحة ـ كما هو الحال في الأدب ـ أم مادته الكامنة تحت شيء آخر كالزي ، والاعلان ، والصورة ، الخ... تقابل هذه الاستمرارية استمرارية مماثلة في الهجمات التي تعرض لها بارت ، خاصة تلك التي شنها عليه ريمون بيكار R. Picard صاحب المدرسة التقليدية في النقد ، وج . مونان G. Mounin . والملاحظ أن بارت يتوقف من أن لآخر أثناء مسيرته التي تلتزم بالخط المستقيم لكي ينظّر التطبيق ، ويقيّم استراتيجيته ، ويصحح مسارها .

ما هي الأسطورة ؟ انها ، أولا ، ما يعرفها به القاموس : « تقليد يكشف عن واقع طبيعي ، أو تاريخي ، أو فلسفي ، من خلال المجاز أو الاستعارة » . وهذا هو معنى الأسطورة عند اليونان . ثم أصبحت الأسطورة عملية « تضليل ، وشيئا عابثا ، مخادعا » . وفي النهاية ، تحولت الى سنّة أو « كود « Code » . واذا تركنا مجال المعاجم ، وجدنا بارت يستخدم في حديثه عن الاسطورة العبارات التالية : الاسطورة « كلام » ، و« رسالة » Message ، و« نظام للتواصل » . الاسطورة « لا يمكن ان تكون شيئا أو تصورا ، أو فكرة ، بل هي شكل ومعنى » . [٢١] والأسطورة لا تعرف بمادة رسالتها ، وانما بالطريقة التي تنقل بها هذه الرسالة . اذن ، كل شيء يمكن أن يكون أسطوريا ؟ يقول بارت : « نعم ، فيما أظن ... أي مادة في العالم يمكن أن تنتقل من الوجود المغلق الصامت الى حالة كلامية مفتوحة يمكن أن يتملكها المجتمع . » [٢٢] وبما أن الكلمة الاسطورية رسالة ، فهي يمكن ان تكون شيئا آخر غير الكلام : الكتابات ، والصور ، والكلام المكتوب ، والتصوير ، والسينما ، والريبورتاج الصحفي ، والاعلانات ، ... كل هذا يمكن أن يكون أساسا للكلمة الأسطورية .

الأسطورة ، في رأي بارت ، تنتمي الى علم العلامات Semiologie . وهو يعرفها من وجهة نظر ذلك العلم بقوله : « الأسطورة كلمة فقدت طابعها السياسي » [٢٣] . ولا بد من اعطاء كلمة سياسة هنا معناها العميق ، واعتبارها مجموعة من العلاقات الانسانية في بنيتها الحقيقية ، الاجتماعية .

---

(٢١) المرجع السابق ، ص ٢١٥ .
(٢٢) المرجع السابق ، ص ٢١٦ .
(٢٣) المرجع السابق ، ص ٢٥٢ .

والأسطورة لا تنكر الأشياء ، بل تتحدث عنها ، كل ما هنالك أنها توضحها ، وتنظم عالما خاليا من المتناقضات لأنه خال من العمق بالفعل ، يرجع جزء كبير من الأبحاث المعاصرة الى قضية الدلالة Signification . فالتحليل النفسي ، والبنيوية ، وبعض المحاولات الجديدة التي قام بها باشلار Bachelard في مجال النقد ، لا تدرس الواقعة الا بالقدر الذي تدل به على شيء ما ، والتسليم بدلالة معينة يعني الاتجاه الى علم العلامات ، وجدير بالذكر أن « علم العلامات علم أشكال ، ما دام يدرس الدلالات بغض النظر عن مضمونها . » [٢٤] وينتهي بارث الى أن الأسطورة جزء من علم العلامات ، بوصفه علم شكلي ، والايديولوجيا ، بوصفها علم تاريخي .

يسلم علم العلامات بالعلاقة بين الدال Signifiant والمدلول Signifie ، ويكتسب وحدته وتماسكه على مستوى الاشكال ، لا المضامين ، ومجاله الضيق لا يمتد الا الى الكلام ، وهو لا يخضع الا لعملية واحدة : القراءة أو التفسير .

في الاسطورة ، نجد الدال والمدلول والعلامة Signe . لكن الاسطورة نظام Systeme خاص « يبني ابتداء من سلسلة من العلامات الموجودة سلفا ، أي أن العلامة في النظام الاول تصبح دالا في **النظام الثاني ، وهلم جرا » .** [٢٥] **ويوجد في** الأسطورة نظامان من العلامات : أحدهما لغوي ، وهو الكلام الذي تستولي عليه الاسطورة لكي تبني نظامها الخاص ، والآخر هو الأسطورة ذاتها ويسميه بارث « ما وراء الكلام » Meta — Langage ، لأنه لغة ثانية يجري بها الحديث عن لغة أولى . لذا ، يُخضع علم العلامات الكتابة والصورة لنفس المعاملة ، فهو ينظر الى كل منهما على أنها علامة تصل الى الأسطورة وهي محملة بذات الوظيفة الدالة .

على مستوى اللغة ، يسمي بارث الدال « معنى » Sens ، وعلى مستوى الأسطورة يسميه « شكلا » . أما المدلول فيسميه « تصورا » Concept . والدال في الأسطورة شكل ومعنى ، في آن واحد . وعندما يصبح المعنى شكلا ، يتحول الى فراغ . ويوجد هنا ، حسب قول بارث ، « تراجع غير طبيعي من المعنى الى الشكل ، من العلامة اللغوية الى الدال الأسطوري » . [٢٦] ولا يعني هذا التحول أن الشكل يلغي المعنى ، كل ما هنالك أنه يجعله فقيرا ، ويفقده قيمته . يظل المعنى حيا ، ومن حياته هذه يتغذى شكل الأسطورة . والانتقال المستمر من الشكل الى المعنى هو الذي يعرّف الاسطورة .

أما التصور ، فيشتمل على معرفة معينة للواقع ، وان كانت مشوشة أساسا . والتصور يؤدي وظيفة تذكرنا بفرويد ومذهبه النفسي . وكما يمكن أن يكون

---

(٢٤) المرجع السابق ، ص ٢١٨ .
(٢٥) المرجع السابق ، ص ٢٢١ .
(٢٦) المرجع السابق ، ص ٢٢٥ .

للمدلول الواحد أكثر من دال ، يجد التصور الاسطوري أمامه عددا غير محدد من الدالات . ويقابل فقر الشكل الكيفي ثراء التصور المفتوح على التاريخ كله . ويقابل كثرة الأشكال الكمية عدد صغير من التصورات وتكرار التصور في أشكال مختلفة يمكن القارىء من تفسير الاسطورة . ويؤكد هذا عدم وجود أية علاقة منتظمة بين حجم الدال وحجم المدلول . ففي الأسطورة ، يمكن أن يمتد التصور الى كمية كبيرة من الدالات . على سبيل المثال ، يمكن ان يكون كتاب بأكمله دالا لتصور واحد .

والأسطورة لا تخفي شيئا . وتتمثل وظيفتها في تغيير الشكل ، لا الغائه . عند فرويد ، يغير المعنى الكامن للسلوك معناه الظاهر . كذلك في الاسطورة ، يغير التصور شكل المعنى ، لكنه لا يلغي المعنى ذاته . هكذا لا يوجد أي صراع بين الشكل والمعنى ، لأنها لا يوجدان في نفس النقطة أبدا .

قلنا إن الدال الاسطوري هو شكل ومعنى . وحسب التركيز على الأول او الثاني أو الاثنين معا نجد أنواعا ثلاثة من القراءة يقول عنها بارت :

١ ـ اذا نظرت الى الدال الخالي (من المعنى) تركت التصور يملأ شكل الاسطورة ، بلا لبس أو غموض ، ووجدت نفسي أمام نظام بسيط ، تصبح فيه الدلالة حرفية . هذه الطريقة هي ، على سبيل المثال ، الطريقة التي يتبعها منتجو الاساطير ، كالمحرر الصحفي الذي يبدأ من التصور ثم يبحث عن شكل له .

٢ ـ اذا نظرت الى الدال الملآن ، ميزت فيه الشكل بوضوح ، وبالتالي ، التغيير الذي طرأ عليه ، واستطعت أن أحلل دلالة الأسطورة ..

٣ ـ اذا نظرت الى الدال على أنه مجموعة مكونة من شكل ومعنى ، تلقيت معنى غامضا . [٢٧] الطريقتان الاولى والثانية ثابتتان تحليليتان . كل منهما تهدم الأسطورة ، اما بابراز هدفها أو بالكشف عنها . اما الطريقة الثالثة فديناميكية . وهي تجعل القارىء يعيش الاسطورة كما لو كانت حقيقية وغير حقيقية في آن واحد . والانتقال من الايديولوجيا الى علم العلامات يحتم اعتماد الطريقة الثالثة ، لأن قارىء الأسطورة هو الذي يقع عليه عبء الكشف عن وظيفتها الأساسية . » فالاسطورة تقرأ على أنها مجموعة منتظمة من الوقائع ، بينما هي لا تعدو أن تكون مجموعة منتظمة من العلامات » . [٢٨]

ويصف بارت الأسطورة بأنها « لغة مسروقة » . فعندما يكون المعنى ملآنا ، تستولي الاسطورة عليه كله . هذا ما يحدث للغة الرياضيات مثلا . فهي ، في حد ذاتها ، لغة غير قابلة للتغيير ، لغة اتخذت كافة الاحتياطات اللازمة ضد التفسير . لذا ، تستطيع الاسطورة أن تستولي عليها استيلاء تاما . وذلك لأن الأسطورة قادرة على الوصول الى أي شيء ، قادرة

(٢٧) المرجع السابق ، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥ .
(٢٨) المرجع السابق ، ص ٢٣٦ .

على افساد أي شيء . ولغة الشعر لغة أخرى تقاوم الاسطورة بقدر الامكان . على سبيل المثال ، يحاول الشعر المعاصر جاهدا أن يحوّل العلامة الى معنى . ولربما كان هدفه الأمثل هو الوصول ، لا الى معنى العلامات ، وانما الى معنى الأشياء ذاته . تحاول لغة الشعر أن تستحضر طاقة المدلول . ومن هنا ، كان اقتناع الشعر الحديث بأنه وحده يلمّ بالأشياء ذاتها . لذا ، « يؤكد .. ذاته دائما على أنه عملية قتل للغة ... ومقاومة الشعر هي التي تجعل منه فريسة سهلة للأسطورة : تأسر الاسطورة فوضى العلامات الظاهرية ، وتحوّلها الى دال خال يستخدم للدلالة على الشعر . » [٢٩]

ويتساءل بارت : ما دام الأمر كذلك ، ألا يوجد سلاح يمكن استخدامه ضد الأسطورة ؟ ويرد قائلا : « أجل ، وأفضل سلاح هو انتاج الاساطير الصناعية . يكفي أن نجعل من الأسطورة ذاتها نقطة انطلاق نحو سلسلة أخرى من العلامات ، أي أن نجعل من دلالاتها بداية لأسطورة ثانية . ويقدم لنا الأدب أمثلة لهذه الاساطير المصطنعة . ويذكر بارت من بينها رواية ج . فلوبير « بوفارويكوشيه » ـ Bouvard et Pecuchet . يمثل بطلا هذه الرواية بورجوازية معينة . ويمكن اعتبار حديثهما حديثا أسطوريا . ومن التقاء التصور والمعنى ، في هذا الحديث الاسطوري ـ وهو بمثابة نظام أول ـ تتكون دلالة ثانية هي بلاغة البطلين . هنا ، يتدخل فلوبير ليجعل من تلك البلاغة شكلا لنظام جديد . أما الدلالة النهائية ، فهي الرواية ذاتها . ويشبه بارت العملية التي قام بها فلوبير هنا بترميم الآثار . واستطاع فلوبير أن « يوجد لقضية الواقعية مخرجا صريحا ، من وجهة نظر علم الدلالات Semantique . فلقد تجنب ، على الأقل ، الخطأ الأكبر الذي يقع فيه المشتغلون بالادب ، ألا وهو الخلط بين الواقع الايديولوجي والواقع العلامي » [٣٠] . من الناحية الايديولوجية ، لا تتوقف واقعية الأدب على اللغة التي يتحدث بها الكاتب فقط ، فاللغة شكل ، وكل ما يمكن أن تكونه هو أن تكون أسطورية أم لا ، كما هو الحال في « بوفار وبيكوشيه » . ازاء هذا الوضع ، يضطر النقد الى استخدام منهجين مختلفين : اما أن يعالج واقعية الكاتب على أنها مادة ايديولوجية ، واما أن يعالجها على أنها مادة علامية . وقد يتمثل الحل الأمثل في تضافر المنهجين معا ، وعدم الخلط بينهما ، لأن منهج الايديولوجيا يختلف عن منهج علم العلامات .

قال بارت ، عندما عرّف الاسطورة ، أنها كانت أولا مجازا أو استعارة ، ثم أصبحت عملية تضليل وخداع ، وأخيرا سنّة . واذا رجعنا الى النصوص التطبيقية في « أساطير » لمسنا تطور الاسطورة وفقا لهذا المفهوم .

تمتد « الأسطورة ـ الاستعارة » أولا الى ما يسميه بارت « عالم الآلهة » ، ذلك العالم الذي يوهم

---

(٢٩) المرجع السابق ، ص ٢٤٤ .
(٣٠) المرجع السابق ، ص ٢٤٥ .

المصارعون ، والممثلون ، ونجوم السينما ، والادباء ، الخ ... وعملية التأليه التي تقوم بها الأسطورة هي ما يلفت النظر لأول وهلة . ومن المعروف ان الاسطورة تشتمل ضمنا على الاستعارة والرمز . فيما يتعلق بالمصارعة الحرة ، مثلا ، القضية هي تعارض الخير والشر . وفيما يتعلق بالممثل ، القضية ، هي نوع من التجسيد . فالممثل معروف على المسرح ، او الشاشة ، وهو يقوم بدور أو أدوار محددة . لكن الصورة الفوتوغرافية تقدمه في صورة زائفة ، يفقد فيها صوته ، ودوره ، ويصبح صامتا غامضا . هكذا تقلب الصورة الاوضاع . فهي لا تقدم الممثل كبطل ، من خلال الادوار التي يقوم بها ، وانما من خلال حياته الخيالية التي تعبر عنها الصورة .

وتظهر الاسطورة - الاستعارة - من خلال بعض العلامات . الا أن هذه العلامات تفتقر أحيانا الى الصراحة والوضوح . ويسوق بارت مثالا لذلك فيلم منكيفتش « يوليوس قيصر » ، حيث يعرف الرومان من خلال قصة شعرهم التي تغطي الجبين ، وعرقهم (باستثناء يوليوس قيصر) . والعرق هنا علامة : الكل يعرق لأن الكل يناقش شيئا ما بداخله . تأثر الشعب بموت قيصر والادلة التي ساقها انطونيو ، وعرق الشعب هي علامة لمدى انفعاله وعجزه في آن واحد .

ففي مجال الملاكمة يتحول كل شيء الى علامة . اذا شاهدنا مباراة في الملاكمة ، استطعنا أن نتساءل عما اذا كانت الضربات تؤلم المتلاكمين أم لا . واستطعنا أيضا أن نتساءل عما يفكر فيه الملاكم ، وردود فعله ، ونواياه . اما في مجال المصارعة الحرة فلا نجد شيئا كهذا ، لأن المصارعة الحرة ليست رياضة ، وانما عرض يظهر فيه كل شيء ، كما هو الحال في المسرح الاغريقي او البانتوميم . فالمصارع الحر يفرض علينا قراءة معينة ، من خلال مظهره : فهو يلبس قناعا يلتصق بوجهه ، ومجرد ظهوره يعلن عن الطريقة التي سيتم بها لقاؤه مع الخصم . وكل شيء مما يجري بعد ذلك يؤكد ما سبق ان أعلن عنه ذلك القناع : الحركات ، التعبير عن الحقد أو الالم ، الخ .. ولابد من المبالغة ، بطبيعة الحال ، لكي تتحول الحركات الى علامات . تلك هي ، مثلا ، ركلة القدم التي ينتقم بها المصارع من زميله المهزوم المطروح أرضا . وهذا هو الغرض من الضربة المفاجئة التي تسدد أثناء التوقف ، ضربة لا يراها الحكم ، وانما جعلت لكي يراها الجمهور . ولابد من أن يراها الجمهور لكي تبلغ غايتها . مما يؤكد أن الملاكمة رياضة ، بينما المصارعة الحرة عرض في المقام الاول .

والكاتب شأنه شأن الممثل والمصارع . فهو أيضا آلة . ويتحدث بارت عن الطريقة التي يقضي بها اجازته فحسب . فهو يأخذ اجازة كالعامل ، والموظف ، وغيرهما . لكنه يختلف عنهما ، لأنه يعد دائما كتابا جديدا أثناء الاجازة : فهو يقرأ بروفات ، ويدون ملاحظات ، ويقرأ كتبا . ومن ثم ، يأخذ اجازة تختلف عن اجازات سائر البشر .

قلنا ان بعض العلامات قد تفتقر الى الصراحة والوضوح ، لكن هذا لا يخفي وظيفتها عن

المستهلك . فاذا كانت قصة الشعر في فيلم « يوليوس قيصر » سالف الذكر لا تفي بالغرض ، أي لا تقول في كل لحظة : « انا قصة شعر رومانية » فمعنى هذا أن مصفف الشعر ، ومصمم الديكور قد فشلا في مهمتهما ، بل ان الفيلم كله قد فشل . والعلامة هنا قناع بالمعنى الذي كان يعطي لهذه الكلمة في المأساة الاغريقية . أي انه لا يخفي شيئا ، بل على عكس ذلك يساعد على ابراز ذلك الشيء » .

وسرعان ما تحولت « الاسطورة ـ الاستعارة » الى « أسطورة كاذبة » . تلمس هذا التحول ، وان كان كامنا ، في مقال « الكاتب في اجازة » ، الذي سبقت الاشارة اليه . تندس الاسطورة بين الواقع وادراكنا له . كما أسلفنا : هذا هو وضع الجريدة بين الحدث والقارىء ، والاعلان بين المنتج والشاري ، والناقد بين العمل الادبي او الفني والمتلقي . هذا التدخل هو موضع الكذب ، أو « الالتواء الايديولوجي » كما يسميه بارت . ولا ينبغي ان تؤخذ كلمة كذب هنا بمعناها المطلق ، بل على أنها مخالفة للحقيقة . الناقد ، مثلا ، قد يصاب بالعمى ، ولا يفهم كتابا فلسفيا شهيرا . لا غرابة في ذلك . لكن الغريب هو أن يعترف بأنه لا يفهم شيئا . ولو أنه فعل ، لتلاشت اسطورة الناقد العالم بكل شيء ، وحلت محلها صورة انسان عاجز يعترف بعجزه . لكن ... هذا الاعتراف في حد ذاته تضليل وخداع . لأن الناقد لا يقول ما يراه ، ولا يرى ما يقوله . ففي كل مرة يقول فيها : « لا أفهم شيئا » ، يعني يقوله هذا شيئا آخر : « لا يوجد شيء يستوجب الفهم » .

ونجد موقفا مماثلا في العلاقة بين القذارة والمنظفات الحديثة ، وهي علاقة قد تبدو مادية بحتة لأول وهلة . عندما تتدخل الاعلانات بين المنظفات ، وادراك المرء لها ، تعطي رؤية مختلفة كل الاختلاف عن هذه العلاقة . « أومو » Omo و « برسيل » Persil مثلا يهاجمان القذارة من زوايا مختلفة ، بأسلحة مختلفة . كلاهما « يغسل أكثر بياضا » ، بطريقة مختلفة لكن المنتجين لا يتنافسان حقا في الواقع . بل انهما بالأحرى حليفان في معركة واحدة : من أجل النظافة ، على كافة المستويات ، ما دامت تنتجها شركة واحدة . ومهمة الاعلان هنا هي اعادة توجيه رؤية المستهلك لوظيفة المنظفات ، وحجب القضية الحقيقية ، ألا وهي - تشجيع البيع .

و « الأسطورة ـ الكاذبة » على علاقة أيضا برؤية اجتماعية معينة . قد يتظاهر الناقد بعدم فهمه لبعض المؤلفات لأن هذه المؤلفات تدل على عبث النقد وعدم جدواه . واذ يفعل ، يدافع عن نظام معين تعبر عنه الاسطورة . والكذب دائما حقيقة ، على مستوى أعلى أو مستوى آخر ، بشرط أن تكون هذه الحقيقة قابلة للتفسير ، أي بشرط أن تنتمي الاسطورة الى سنّة معينة . وهنا ننتقل الى المرحلة الثالثة ، أو الوجه الاخير الذي تتخذه الأسطورة عند بارت .

ويمكن الحديث عن « الاسطورة ـ السنّة » لأن بارت يبدأ بتكديس قطع وصفية مستقلة لا يربط بينها ، في البداية ، الا تناولها لموضوعات الساعة ، ويتكون منها « المعنى » شيئا فشيئا . يقول بارت في

مقدمة « أساطير » : « الأشياء المتكررة تعني شيئا ما » ، لا مرة واحدة ، بل مرتين ، لأنها تتكرر على مستويين مختلفين : اولا ، مستوى الشيء الموصوف ، أي مستوى المجتمع ، وثانيا مستوى من يصف ذلك الشيء .

هناك أيضا علاقة بين الاسطورة وخالقها . فالأسطورة يرسلها شخص ما ، ويتلقاها آخر . وقراءة الاسطورة تدل على المتلقي ، بينما يدل بناء الأسطورة على مرسلها . وهذا هو ، أصلا ، مفهوم بارت للسنة .

وتتماسك الاساطير منذ اللحظة التي يستخلص فيها الهدف الذي تسعى اليه ، وهو البورجوازية الصغيرة . ونلاحظ انها غير موجودة في النصوص الاولى من الكتاب ، لكن سرعان ما تطل برأسها في بداية كل نص من النصوص الأخرى تقريبا . واهتمام بارت بالبورجوازية الصغيرة ، أو البورجوازية فقط ، هو اهتمام « احصائي » ، بمعنى أن مرسلي الأساطير ينتمون الى هذه الطبقة ، من وجهة نظره ، وأن هذه الطبقة هي أيضا العدو الذي يسلّم بالبديهيات . ولقد حدد بارت في بداية كتابه الهدف الذي يرمي اليه وهو « العلامية العامة للعالم البورجوازي » . والمهم هنا ، لمن يتتبع فكر بارت ، هو نشأة السّنة عن البناء ، أي الانتقال تدريجيا من علم الاساطير الى علم العلامات . فكل مقال وصفي يسهم في البناء الكلي . مثلا ، وراء سباق الدراجات السنوي في فرنسا ، نجد التناقض بين المثالية والواقعية ، ومن مجموعة الاساطير تتكون ، شيئا فشيئا ، عناصر علم العلامات الخاصة بالبورجوازية .

●●●

وكتاب بارت « عن راسين » **Sur Racine** (١٩٦٣) يعتبر من أهم مؤلفاته . يتلخص منهج هذا الكتاب في الآتي : « على الناقد أن يضع نفسه في عالم راسين المأساوي ، ثم يحاول أن يصف سكانه . » [٣١] هذا ويسعى بارت فيه الى نوع من الانثروبولوجيا البنيوية والتحليلية في آن واحد ، انثروبولوجيا بنيوية من حيث المضمون ، لأن المأساة تعالج هنا على أنها مجموعة منتظمة من الوحدات والوظائف ، وتحليلية من حيث الشكل ، لأن التحليل النفسي ، فيما يبدو ، هو اللغة الوحيدة التي تبدي استعدادا لتلقي خوف العالم . » [٣٢] وهكذا يتفق بحث بارت مع تقاليد المدرستين التحليلية والبنيوية ويرسم لراسين صورة متكاملة متعددة الوجوه والأبعاد . يقول بارت في بادىء الأمر : « يكاد يكون من المستحيل مسّ الابداع الادبي بدون التسليم بوجود علاقة ما بين العمل الادبي وشيء آخر سواه ، ولطالما رأى الناس ان هذه العلاقة سببية . العمل منتج **Produit** . لكن ، شيئا فشيئا ، حلت محل هذه الفكرة فكرة العلامة . قد يكون العمل علامة لشيء كامن وراءه ، ومن ثم ، يعمل النقد على جلاء المعنى والكشف عن مداه ، خاصة مداه

(٣١) « عن راسين » ص ٩ .
(٣٢) المرجع السابق ص ٩ .

الخفي » (٣٣) . وتعوق سبيل هذا النوع من النقد عقبات خاصة به : « في الواقع ، معرفة الذات العميقة أمر وهمي ، ولا توجد سوى طرق مختلفة للكلام . وراسين يتيح الفرصة لألوان عدة من الكلام ، منها التحليلي ، والوجودي ، والمأساوي ، والسيكولوجي ... واعترافنا بالعجز عن قول الحق عن راسين هو بالذات اعتراف منا بحالة الادب الخاصة . » (٣٤) وبارت معجب ، بطريقة ما ، بكل ما كتبه النقاد الجدد عن راسين ، الا أنه يوضح الآتي : « اذا أردنا التأريخ للأدب ، تنازلنا حتما عن راسين الفرد ، وانتقلنا طواعية الى مستوى التكنيك ، والقواعد ، والطقوس ، والعقليات الجماعية » . (٣٥)

وعندما يحلل بارت عالم راسين تحليلا بنيويا ، يبدأ بهذا العالم نفسه ، دون أن يستند الى نظم قائمة سلفا ، والنظم هنا كامنة داخل العمل نفسه ، وتنبع منه ، وتنتج عن الاتصال به .

يرى بارت ثلاثة أماكن مأساوية في مسرح راسين : الغرفة ، حيث السلطة أو جوهرها ، والسر أو الصمت الكامل ، والمدخل ، حيث ينتظر الناس عند الباب ، وتصبح اللغة قوية قديرة ، والخارج الذي يحدّ من مدى المأساة . ويتخذ كل من الموت ، والهرب والحدث ، من المكان الاخير مقرا له . لكن حوادث المأساة ذاتها تقع في مكان مغلق ، وبطل المأساة « سجين » . وعندما يتحدث بارت عن الشخصيات ، يلجأ الى الاسطورة البدائية : الأب الذي يحكم العشيرة ، ويمتلك كل النساء ويسعى أبناؤه الى خلعه ليتنازعوا أشلاء مملكته . في مثل هذا السياق ، نفهم لماذا جعل راسين من الحب الحرام حب الأب لأبنته ، أو الأم لابنها او العكس ـ وقتل الأب ، وتآمر الأبناء عقدة أساسية لمسرحياته ، والأسطورة هي التي تمنح عالم راسين ـ من خلال عقدة المسرحيات ـ تماسكه النهائي . يحكم هذا العالم نوعان من الحب . الاول حب يرجع الى أمد بعيد ، فيما يبدو ، أو على الأقل الى الصغر ، وهو حب منحه الوقت صفة شرعية ، ووافق عليه الآباء . والثاني حب مباشر قائم على الرؤية . مثال ذلك حب فيدرا لهيبوليت ، ونيرون لجونيه . وفي رأي بارت ان هذا الحب الأخير هو الحب الحقيقي ، وهو الذي يتبلور في شكل مأساة . وتمتد جذور الحب ـ الرؤية الى النزعة الجنسية العميقة التي تسود مسرحيات راسين ، تلك المسرحيات المتأرجحة بين القوة والضعف ، والذكر والأنثى . لكل شخصية وجودها الجنسي ، وموقفها من النزاع المأساوي هو الذي يحدد الجنس الذي تنتمي اليه . وينشأ الاضطراب بمناسبة هذا النزاع ، ويعبر عنه اهمال الملبس او تغيير ملامح الوجه أو احراره ، كما يعبر عنه الكلام او الصمت ، والهرب من الكلام ، كما يقول بارت ، هو هرب من المأساة .

(٣٣) المرجع السابق ص ١٥٧ .
(٣٤) المرجع السابق ص ١٦٦ .
(٣٥) المرجع السابق ص ١٦٧ .

يفحص بارت بعد ذلك ما يسميه « موقف العشق » . مبينا أن الحب عند راسين يعبر عن نفسه من خلال السرد . على سبيل المثال ، عندما تذكر الشخصية أول لقاء استيقظ فيه الحب ، تذكره وكأنه مشهد حقيقي . ويشبّه بارت مسرحيات راسين باللوحات ، مبينا ان الصراع بين الظلمة والنور هو الصراع الغالب عليها .

ويرتبط الحب الراسيني بجوهر اهم منه : « العلاقة الأساسية علاقة سلطة ، ولا يستخدم الحب الا للكشف عنها » . [٣٦] لا يعدّ الحب اذن أساسا لمسرح راسين . ان موضوعه الحقيقي هو تدخل القوة في موقف غرامي عادي . ويقوم هذا المسرح على العنف ، مما يقربه من المسرح اليوناني القديم والمسرح الاليصاباتي . والعلاقة بين الرجل والمرأة عند راسين هي علاقة جلاد بضحيته . لذا ، يلعب العدوان فيه دورا هاما : « يرتبط كل من الضحية والطاغية بالآخر ، ويعيش من أجل الآخر ، ويستمد كينونته من موقفه من الآخر » [٣٧] والبصر سلاح الطاغية كذلك . يمكن أن تتخذ الضحية موقفا عدائيا ، بادئة بالتنديد بالظلم ، مهددة بوضع حد لحياتها . وجدير بالملاحظة ان العدوان هنا هو لفظي بحت .

ويرى بارت في الانقسام البناء الأساسي لعالم المأساة . والانقسام عند راسين مزدوج : « لا يصارع الانسان (عند راسين) الخير او الشر . كل ما هنالك أنه يتخبط بينهما » [٣٨] والمونولوج تعبير عن الانقسام ، ووعي للفظي به ، لا مداولة حقيقية .

ثم تبين بارت الأب في مسرح راسين . يمثل الأب ، في نظر البطل ، الماضي الذي لا يستطيع الخلاص منه او الانفصال عنه . ما كان كائن ، تلك هي سنة الزمان عند راسين . يولد البطل بريئا . لكنه يسعى الى الاثم بنفسه لينقذ الأب . واذا كانت سلطة الأب آثمة ، فعلى الضحية أن تتحمل مسئوليتها . هذا ويقاس بطل مأساة راسين بالجهد الذي يبذله لكي يقطع صلته برمز السلطة . وهنا تنقسم الشخصيات الى مجموعات ثلاث : شخصية تظل متعلقة بالأب ، وشخصيات تظل خاضعة للأب ، لكنها تتسكع بطريقة غير مباشرة من هذا الاخلاص ، وشخصيات أصيلة ترقى الى مرتبة الخيانة . وتتلخص القضية في الآتي : متى وكيف تقطع الشخصية صلتها برمز السلطة ؟ يفشل البطل . وينتج فشله عن مفهومه للزمان . فالزمان في نظره تكرار خالص . لذا ، يقول بارت أن الزمان عند راسين « دائري » . والفعل عنده يتحول الى نوع من الطقوس .

أمام البطل حلول ثلاثة : الهرب ، او الانتظار ، او الحياة . وكلها حلول لا مأساوية . من ثم كان سلوكه سلوكا لفظيا ، أساسا . الكلمة ، في هذا

(٣٦) المرجع السابق ص ٣٤ .
(٣٧) المرجع السابق ص ٣٨ .
(٣٨) المرجع السابق ص ٤٦ .

المسرح تعادل الفعل . وهذه الكلمة ـ الفعل هي واقع المأساة الأساسي لأنها تلعب دور الوسيط : « في العالم المنقسم ، عالم المأساة ، لا يتصل البشر فيما بينهم الا بلغة العداء : يصنعون لغتهم ويتحدثون عن انقسامهم » .. [٣٩] وفي خاتمة كتابه ، يربط بارت بين مأساة راسين والأسطورة قائلا : « مأساة راسين هي احدى المحاولات الذكية التي تسعى الى منح الفشل بُعدا جماليا . إنها فن الفشل حقا . لذا تحارب الأسطورة فيما يبدو ، كلما استولى راسين على أسطورة ليحولها الى مأساة ، شلّها وجعل منها حكاية منتهية . لكن رفض الأسطورة على هذا النحو يصبح بدوره أمرا أسطوريا » . [٤٠]

يسهم هذا الكتاب مساهمة كبيرة في معرفتنا لعالم راسين وابنيته ، ويعد في حد ذاته عملا أدبيا خلاقا . فقد استبعد بارت ، منذ البداية ، كل تحيز وكل نظرة عقائدية ، ووضع نفسه في عالم مسرحيات راسين اكثر مما وضع نفسه في عالم راسين ، او عالمنا نحن . ثم اكتشف الابنية الأساسية لعالم المأساة .

لقد أثبت منهج بارت فاعلية خاصة في حالة راسين . لكن ، هل يصلح هذا المنهج للتطبيق على كاتب أقل تجانسا وأكثر تنوعا من راسين ؟

●●●

كان كتاب بارت « عن راسين » بداية حرب شعواء شنها أنصار المدرسة القديمة في النقد ، وعلى رأسهم ر . بيكار ، على المدرسة الجديدة أو « النقد الجديد » . اندلعت نيران هذه الحرب عندما رد بيكار على بارت في كتيب عنيف شديد اللهجة كما يتضح من عنوانه : « نقد جديد أم خدعة جديدة ؟ » ورد بارت بكتابه « نقد وحقيقة » (١٩٦٦) ، حيث تحدث عن النقد الجديد عامة وعمليتي القراءة والكتابة خاصة .

يتساءل بارت : لم هذا الهجوم الذي يشن اليوم على النقد الجديد ؟ هل يتعلق الأمر برد فعل لا أهمية له ؟ أم عودة الى لون آخر من الجهالة ؟ أم يتعلق ، على عكس ذلك ، بمقاومة أشكال الحديث الجديدة عن الاعمال الادبية ؟ . يلاحظ بارت أن ما يستوقف النظر ، في الحملات التي شنت على النقد الجديد ، هو طابعها الجامعي . وكان شيئا بدائيا أخذ يتحرك في نفوس الذين قاموا بها . و « كأننا نشهد طقوس إعدام تمارسها جماعة بدائية ضد شخص خطير . » [٤١] كأن المهاجمين قد حلموا بجرح النقاد الجدد ، وقتلهم ، وضربهم ، وجرهم أمام محكمة الجنايات والمشنقة . باختصار ، بدأ اعدام النقد الجديد وكأنه عملية تطهير تجري من اجل الصحة العامة . وما يؤخذ على النقد الجديد ليس جدته ، وانما كونه نقدا بكل ما في هذه الكلمة من معاني ، أي نقد يعيد توزيع الادوار ، دور المؤلف ودور الناقد .

لكن ، ما هو الجديد في النقد الجديد ؟ يدرك هذا النقد ان الوقوف على بنية الأعمال الادبية هي عملية

(٣٩) المرجع السابق ص ٦٦ .
(٤٠) المرجع السابق ص ٦٨ .
(٤١) نقد وحقيقة ص ١٠ .

يهتم بها بعض الباحثين ، وفقا لمنهج أو مناهج لا يتحدث عنها النقد القديم قط .

يرى هؤلاء الباحثون ان عملية القراءة يجب أن تتم على مستوى العمل الأدبي ذاته . لكن ، من ناحية ، كيف يمكن تجنب لقاء المضامين بعد الوقوف على الأشكال ؟ . ومن ناحية أخرى ، التحليل البنيوي يكلف الكثير ، لأنه لا يمكن أن يجري الا على مستوى النماذج المنطقية : « في الواقع ، لا يمكن التسليم بخصبة الأدب الا في نطاق نظرية عامة عن العلامات . لكي يكون لنا الحق في الدفاع عن قراءة متأصلة للعمل ، يجب أن نعرف ما هو المنطق ، والتاريخ ، والتحليل النفسي . باختصار ، لكي نعيد العمل الى الأدب ، لابد من الخروج منه والالتجاء الى ثقافة انتروبولوجية . » [42] وبذا اللحظة التي يعتزم النقد فيها التعامل مع العمل ذاته ، من حيث تكوينه ، يستحيل عليه عدم التعرض لمتطلبات القراءة الرمزية . وهذا ما قام به النقد الجديد بالذات . ويقول بارت في هذا الصدد : « يعلم الجميع أن هذا النقد الجديد انطلق بوضوح من طبيعة الاعمال الادبية الرمزية » . [43] وما قام به هو في « عن راسين » من عمليات تحليلية ينتمي الى نوع من المنطق الرمزي ، وفقا لما صرّح به في مقدمة الكتاب .

ومع النقد الجديد ، أصبح الناقد كاتبا بدوره .

وما الكاتب سوى ذلك الشخص « الذي ينظر الى الكلام على أنه مشكلة يشعر بعمقها ، ولا يعتبره أداة أو زخرفا » . [44] نتيجة لذلك وجدت كتب في النقد ، تقرأ كما تقرأ الأعمال الأدبية ، وان كان مؤلفوها من النقاد ، لا الأدباء . هكذا التقى الكاتب والناقد ، وأصبحا في وضع واحد يواجهان فيه نفس الشيء ، ألا وهو الكلام ، وفي الوقت نفسه ، أي الوقت الذي انتقل فيه النقد الى الكتابة ، توصل الفكر ، في قرننا العشرين الى منطق آخر ، يدخل نطاق « التجربة الداخلية » . ويبدأ البحث عن حقيقة واحدة ، تشترك فيها كل أنواع الكلام ، الخيالي منه ، والشاعري ... لأنها حقيقة الكلام ذاته .

عندما يتكلم لاكان Lacan مثلا عن التحليل النفسي ، يستبدل تجريد المفاهيم التقليدي بصورة تنتشر انتشارا تاما في مجال الكلمة ، بحيث لا يمكن الفصل بين المقال والفكرة ، وتصبح الكلمة ذاتها حقيقة . في مجال آخر ، عندما أطلّ ليفي ـ ستروس « Levi Strauss في « النيء والمطبوخ » Le Cru dt le cuit عن فكرة « التطور » العادية اقترح لغة جديدة للتعبير ، وقال ان الكاتب مسئول عن الشكل الذي يختاره ، وكان هذا شيئا جديدا لم يعتده الناس في العلوم الانسانية . هكذا تدخل ، فيما يرى بارت ، أزمة عامة ربما كانت لها أهمية انتقال

(٤٢) المرجع السابق ص ٣٧ .
(٤٣) المرجع السابق ص ٤١ .
(٤٤) المرجع السابق ص ٤٩ .

أوروبا من العصر الوسيط الى عصر النهضة . وأصبحت هذه الازمة « حتمية » منذ اللحظة التي اكتشفت فيها طبيعة الكلام الرمزية : « هكذا ، أعيد النظر في كل ما يمسه الكلام : الفلسفة ، والعلوم الانسانية ، والأدب . وهذا بلا شك هو السياق الذي يجب أن نضع فيه النقد الادبي اليوم ... فما هي علاقة العمل الادبي باللغة ؟ واذا كان العمل رمزيا ، فما هي القواعد التي يجب أن تخضع لها قراءته ؟ وهل يمكن ايجاد علم خاص بالرموز المكتوبة ؟ هل يمكن أن يكون كلام الناقد كلاما رمزيا ؟ (٤٥) .

ومما لاشك فيه ـ وفي هذا نتفق مع بارت كل الاتفاق ـ أن القراءة الجمع Plurielle التي حلت محل القراءة المفردة هي من اهم ما جاء به النقد الجديد . قد يظن كل عصر أنه وقف على المعنى الأمثل للعمل الأدبي . لكن ، يكفي أن نوسع نطاق التاريخ لكي يتحول المعنى المفرد الى عدة معان ، والعمل المغلق الى عمل مفتوح . هكذا « يتغير تعريف العمل الادبي ذاته . ولا يبقى واقعا تاريخيا وانما يصبح واقعا انتربولوجيا ، ما دام التاريخ ، أيا كان نوعه ، لا يستنفذ معناه . وتنوع المعاني يشير الى استعداد العمل للانفتاح . وفي الوقت نفسه ، يكتسب العمل عدة معاني ، نتيجة لبنائه ، لا نتيجة لعجز الذين يقرأونه . في هذا تكمن رمزيته . فالرمز ليس الصورة ، بل تعدد المعنى ذاته . » (٤٦)

وأيا كان رأي المجتمعات ، تمر الأعمال الادبية بها بوصفها اشكالا تتخذ معاني مختلفة : « العمل خالد ، لا لأنه يفرض معنى واحدا على أناس مختلفين ، وانما لأنه يوحي بمعان مختلفة لرجل واحد ، يتكلم نفس اللغة الرمزية ، في أزمنة متعددة » . (٤٧) لو كان للكلمات معنى واحدا مسجلا في القاموس ، ولو لم تكن هناك لغة ثانية تحرر « يقين اللغة » ، لما وجد الأدب . واللغة الرمزية التي تنتمي اليها الاعمال الادبية لغة « جمع » من حيث البنية . فكل كلمة ـ المقصود بالكلمة هنا العمل الادبي ـ تنشأ عنها معان متعددة . ولعل أفضل تعريف للعمل الادبي هو الآتي : « لا يحيط بالعمل ، أو يوجهه موقف معين . ولا توجد حياة عملية تقول لنا ما هو المعنى الذي يجب أن نعطيه له ... لأن غموض العمل غموض خالص . فهو منفتح على كافة المعاني ... طبعا ، اذا أضفت موقفي الى قراءتي لعمل معين ، استطعت التغلب على غموضه .. فالعمل لا يستطيع الاحتجاج على المعنى الذي أعطيه له ، ما دمت أخضع أنا نفسي لقواعد اللغة الرمزية التي يقوم عليها ، أي ما دمت أقبل أن أسجل قراءتي في مجال الرموز » . (٤٨) واذا ابتعد العمل عن أي موقف ، أصبح أمام من يقرأه او يكتبه سؤالا مطروحا ، ومجالا لبحث دائم عن الكلمات .

واذا كان للعمل معان متعددة ، من حيث المبدأ ،

---

(٤٥) المرجع السابق ص ٤٩ .
(٤٦) المرجع السابق ص ٥٠ .
(٤٧) المرجع السابق ص ٥٢ .
(٤٨) المرجع السابق ص ٥٥ .

انتهى حتما الى نوعين مختلفين من النقد . قد يستهدف النقد فيه كافة المعاني التي يشتمل عليها ، وقد يستهدف معنى واحدا من هذه المعاني . ولا ينبغي الخلط بين هذين الحديثين بأي حال من الاحوال ، لأن مادة كل منهما وأحكامه مختلفة عن مادة وأحكام الآخر . ويقترح بارث اطلاق اسم « علم الأدب » او الكتابة على النقد العام الذي يتناول تعدد المعاني ، واسم « النقد الأدبي » على النقد الآخر الذي يعبر صراحة عن نيته في اعطاء معنى خاص للعمل الادبي . لكنه التفرقة لا تكفي ، لأن اعطاء المعنى لا يمكن أن يكون مكتوبا أو صامتا ، ولابد من الفصل بين « قراءة » العلم الادبي و « نقده » . فالقراءة عملية مباشرة ، أما النقد فيلجأ الى كلام وسيط هو كتابة الناقد .

كيف ومتى يمكن أن يوجد علم الأدب ؟ يقول بارث إن تاريخ الأدب موجود من مدة طويلة ، لكن علم الأدب لم يوجد بعد ، لأننا « لم نعترف بعد اعترافا كاملا بطبيعة المادة الادبية ، وهي مادة مكتوبة . ومنذ اللحظة التي نسلّم فيها بأن العمل الادبي مادة مكتوبة ... يمكن الحديث عن علم الأدب ... ولا يمكن أن يكون ذلك العلم علم مضامين ... بل يكون علم الظروف التي أوجدت المضمون أي الاشكال ... ولسوف يهتم بالتغيرات التي تطرأ على المعنى ... ولن يفسر الرموز ، بل تعدد معانيها . » [٤٩]

يمكن أن يستند علم الأدب في البداية الى النماذج التي تقدمها اللسانيات . فعالم اللسانيات يقبل نموذجا افتراضيا للوصف ، يستطيع ، انطلاقا منه ، الوقوف على الطريقة التي تنشأ بها الجمل الى مالا نهاية ، في لغة ما يمكن تطبيق مثل هذا المنهج على الاعمال الادبية . فهذه الاعمال أشبه بجمل كبيرة مشتقة من لغة الرموز العامة : « تستطيع اللسانيات أن تقدم للأدب هذا النموذج التوليدي ، وهو مبدأ أي علم ، ما دام الأمر يتعلق دائما بالاتجاه الى بعض القواعد لتفسير بعض النتائج . اذن ، لن تكون مادة علم الأدب : لم يجب أن نقبل هذا المعنى أو ذاك ، بل لماذا يمكن قبوله ؟ » [٥٠] هذا بالنسبة للعمل الادبي . لكن ، كيف يتحدث علم الأدب عن المؤلف ؟ لا يستطيع ذلك العلم الا أن يربط بين العمل الادبي والأسطورة . فنحن « نميل عامة ... الى الاعتقاد أن الكاتب يستطيع أن يطالب بمعنى عمله الأدبي وأن يعرّف ذلك المعنى بأنه شرعي . من ثم ، كانت الاسئلة اللامعقولة التي يوجهها الناقد الى الكاتب الميت ، الى حياته ، ونواياه ، لكي يؤكد لنا معنى عمله : نريد بأي ثمن أن نحمل الموتى ، أو من يقوموا مقامهم ، على الكلام : الفترة الزمنية التي عاش فيها الكاتب ، والأنواع الأدبية ، والمعاجم المعاصرة له ، الخ .. أكثر من هذا ، يطلب منا أن ننتظر حتى يموت الكاتب لكي نتمكن من الحديث عنه بموضوعية ، وهذا قلب غريب للأوضاع » . [٥١]

---

(٤٩) المرجع السابق ص ٥٧ .
(٥٠) المرجع السابق ص ٥٨ .
(٥١) المرجع السابق ص ٥٩ .

لابد اذن من اعادة توزيع المواد التي سيتناولها علم الأدب . المؤلف والعمل الأدبي مجرد نقطة انطلاق لتحليل يجري في مجال الكلام . لا يمكن أن يوجد علم عن دانتي ، أو شكسبير ، أو راسين . كل ما يمكن ان يوجد هو علم الحديث عن هؤلاء . وسيكون لذلك العلم مجالان كبيران حسب العلامات التي سيتناولها . يشتمل المجال الاول على العلامات الأصغر من الجملة ، أي سمات اللغة الأدبية في مجموعها . ويشتمل الثاني على العلامات الاكبر من الجملة ، اي أجزاء الحديث التي يمكن أن تستخلص منها بناء السرد او الرسالة الشعرية ، الخ ... هكذا يخضع النص الادبي لتحليل اكيد ، لكن ، من الواضح ان هذا التحليل لن يمتد الى فائض هائل من حيث الكم .

ولن تنصبّ الموضوعية المطلوبة في هذا العلم الجديد على العمل الأدبي مباشرة ، وانما على طريقة فهمه . ولن يهتم علم الأدب بالطريقة التي أوجدت العمل ، وانما بالطريقة التي تم فهمه بها في الماضي والتي يفهم بها اليوم . لن يقدم علم الأدب معنى معينا ، بل يصف الطريقة المنطقية التي تنشأ بها المعاني بحيث يقبلها منطق البشر الرمزي . عندما عبر بارت عن هذه الآراء ، أي عام ١٩٦٦ انتهى الى أن الطريق أمام نشأة علم الأدب ما زال طويلا . والسؤال الآن هو : هل وجد علم الأدب أم لا ، وأي مرحلة من الطريق قطع ؟

أما النقدُ ، فشيء مختلف عن علم الأدب . فالنقد يعالج المعاني . أما العلم فينتجها . والنقد ، كما سبق أن قلنا على لسان بارت ، يحتل مكانا وسطا بين العلم والقراءة . وعلاقة النقد بالعمل الأدبي علاقة شكل بمعنى . لا يستطيع الناقد أن يدعي « ترجمة » العمل ترجمة واضحة ، لأن ما من شيء أوضح من العمل ذاته . كل ما يستطيعه هو « توليد » معنى معين مشتق من شكل معين هو العمل . فالناقد يجعل العمل مزدوجا ، ويجعل لغة ثانية تطفو فوق لغة العلم الأولى . والناقد يجب أن يقوم بعمليات ثلاث : أن يحوّل كل شيء ، وأن يحوله وفقا لبعض القوانين ، وفي نفس الاتجاه دائما .

ويذكرنا بارت بأن المعنى ، من الناحية البنيوية ، لا ينشأ عن التكرار ، وانما عن الفوارق . هكذا تكتسب العبارة النادرة المعنى الذي تكتسبه العبارة المألوفة ، حالما تدخل نظاما معينا من العلاقات . كذلك ، يمكن ان تذكر عبارة ما مرة واحدة في العمل كله ، ومع هذا توجد فيه « دائما » وفي « كل مكان » ، نتيجة لعدد من التحولات التي يعرف بها الواقع البنيوي .

ولا يمكن ان يحل الناقد محل القارىء بأي حال من الأحوال . حتى لو قلنا ان الناقد قارىء يكتب ، فهذا يعني ان القارىء يلقى على طريقه وسيطا مخيفا : الكتابة . هناك فرق آخر بين القارىء والناقد : نحن لا نعرف كيف يتحدث القارىء الى الكاتب ، في حين يضطر الكاتب الى الحديث بلهجة معينة ، لا يمكن الا أن تكون لهجة الاثبات . فالناقد لابد وأن يلجأ ، في نهاية المطاف ، الى « الكتابة الملآنة » « لأن الكتابة « تصريح » بشيء ما . كيف

يمكن أن يكون النقد اذن تساؤلا أشكا ؟ بالتالي ، عندما تمس الكتابة نصا ، توجد هوة سحيقة بين القراءة والنقد ، هوة كتلك التي تفصل بين الدال والمدلول . القراءة وحدها تعبر عن حب العمل الأدبي ، وتقيم معه علاقة « رغبة » : « القراءة معناها رغبة العمل ، الرغبة في أن تكون العمل ، ورفض الحديث بلغة أخرى غير لغة العمل ... والانتقال من القراءة الى النقد معناه تغير في الرغبة ، معناه رغبة لغة العمل لا العمل ذاته ... هكذا يردّ العمل الى رغبة الكتابة ... هكذا يدور الكلام حول الكتاب : قراءة ، كتابة ... الأدب كله انتقال من رغبة الى أخرى . وما النقد سوى لحظة من لحظات ذلك التاريخ الذي ندخل فيه ويقودنا الى وحدة الكتابة وحقيقتها . »[٤٢]

●●●

يتضح ، من خلال كل ما كتبه بارت ، اهتمامه بالأدب من ناحية ، ونظرية العلامة وعلم العلامات من ناحية أخرى . لكن « مقالات في النقد » Essais Critiques (١٩٦٤) يكشف عن اهتمام المؤلف بموضوع ثالث ألا وهو مسرح برخت . نلمس أيضا في هذه « المقالات » فكرا علاميا يبحث عن ذاته ، لأن العلامة أصبحت ، في نظر بارت ، محور الاشكالية الأساسية . فمن التفكير في هذه النقطة تنشأ صيرورة العمل الأدبي . هكذا أفسحت الأسطورة المجال للنظام العلامي الذي كانت تشتمل على بذوره . ويتحدث بارت ، في كتابه هذا ، عن موضوعين هامين : أولها البنيوية ، وثانيهما العلامة عامة ، والعلامة المسرحية خاصة .

يقول بارت عن البنيوية إنها ليست مدرسة أو حتى حركة بعينها ، لأن أغلب المؤلفين الذين يمثلونها غير متضامنين فيما بينهم ، من حيث النظرية او الفكر ، بل ان كلمة بنية Structure ذاتها أصبحت قديمة بالية ، لأن كافة العلوم الاجتماعية أكثرت من استخدامها . ويوضح بارت ان البنيوية ، في نظر من يستخدمون هذه الكلمة ، هي أساسا « نشاط » ، أي تتابع منتظم لعدد معين من العمليات الذهنية . يهدف هذا النشاط الى اعادة بناء شيء ما ، الى اعادة خلقه ، واعطائه مجموعة من الوظائف : فميثولوجيا ليفي ـ ستروس أو رسم موندريان يدلان على نشاط مشترك : بنيوي ، يمكن ان تستخلص منه بعض الوظائف والسمات المتعارضة ، أي بنية معينة . ويمكن الحديث عن النشاط البنيوي كما سبق الحديث عن النشاط السيريالي مثلا . أما الهدف الذي يسعى اليه النشاط البنيوي فهو اعادة تكوين شيء ما ، بحيث تظهر في عملية اعادة التكوين هذه القواعد التي تحكم وظائف ذلك الشيء . البنية اذن صورة أو ظل لهذا الشيء ، لكنها صورة موجهة ، لأن الشيء المقلّد يظهر شيئا كان خافيا أو غير مفهوم في الشيء الاول . أي أن النشاط البنيوي يأخذ الواقع ، ويفككه ، ثم يعيد تركيبه . لذا ، يمكن القول بأن

(٤٢) المرجع السابق ص ٧٩ .

البنيوية نشاط يحاكي الواقع أولا وقبل كل شيء . من هذه الناحية ، لا يوجد أي فرق فني بين بنيوية العلوم والأدب خاصة والفن عامة . وتعتمد هذه البنيوية وتلك على المحاكاة التي تقوم على تشابه الوظائف ، لا تشابه المواد .

هذا ولا يعرّف الفن بطبيعة الشيء المقلّد ، وانما بما يضيفه الانسان الى ذلك الشيء عندما يعيد بناءه . والطريقة التي يعاد بها هذا البناء هي الابداع ذاته . أيا كان المجال ، اذن ترتبط غاية النشاط البنيوي ارتباطا وثيقا بتكنيك معين ، مما يجعل للبنيوية وجودا متميزا بالنسبة لطرق التحليل والابداع الأخرى . فهي تعيد تكوين الشيء لكي تبرز بعض الوظائف . ويتمثل النشاط البنيوي في عمليتين متميزتين : التقطيع والتركيب . العملية الأولى تنظم الشيء ، وتجد فيه اجزاء متحركة يخالف موقعها ، وينتج عن اختلاف موقعها هذا معنى معين . فالجزء لا معنى له في حد ذاته . لكن أي تغيير يطرأ عليه يترتب عليه تغيير في المجموع . تنتج عن هذه العملية اذن حالة أولى ، مبعثرة للصورة أو الظل . ولا يعني هذا أن وحدات البنية « فوضوية » . أما العلمية الثانية فتكتشف وتحدد القوانين التي تترابط هذه الوحدات بمقتضاها . وهذا هو النشاط التركيبي . وفي هذه المرحلة الثانية ، تدور معركة ضد الصدفة . لذا ، يكتسب تكرار الوحدات قيمة شبه ابداعية . فعودة الوحدات بانتظام وترابطها يبني العمل الادبي ويكسبه معنى معينا .

وعندما تبني الصورة أو الظل ، على هذا النحو ، تعكس العالم كما هو . وهنا تكمن أهمية البنيوية . فهي تظهر صورة جديدة للشيء ، صورة لا هي بالواقعية ولا بالعقلانية ، وانما هي صورة وظيفية . كما أنها توضح العملية الانسانية البحتة التي يعطي البشر بمقتضاها معنى للأشياء . لكن ، هل هذا شيء جديد ؟ يرد بارت قائلا : الى حد ما ، فالعالم ظل وما زال يبحث عن معنى ما يعطي له وما ينتجه . أما الجديد ، فهو الفكر الذي يبحث ، لا عن المعنى الكامل للأشياء التي يكتشفها ، وانما عن السبل التي تجعل المعنى ممكنا .

ونجد في « مقالات في النقد » ثماني مقالات خاصة بالعلامة المسرحية ، يتحدث فيها بارت عن برخت ، وبودلير ، والماساة الاغريقية ، وبلزاك . وكان لابد من ذكر راسين هنا ، لأن بارت تحدث أول ما تحدث عن العلامة المسرحية بمناسبة حديثه عن راسين . فهو يقول أن الممثل في مسرحيات راسين ربط دائما بين عالمين : عالم سيكولوجي يتمثل في الشخصية بجوانبها المعقدة ، وعمقها ، وجانب لغوي يتمثل في النص والحوار . وهذا في رأيه خطأ أول يترتب عليه خطأ ثان هو : الاعتقاد بأن هناك توازيا بين حديث الشخصية ونفسيتها ، توازيا يكلّف الممثل بابرازه ، مما أدى الى طريقة الأداء والالقاء التي تميز بها المسرح الكلاسيكي عامة ، ومسرح راسين خاصة . عندما يبرز الممثل بعض الكلمات ، مثلا ، يتدخل بين المسرحية والجمهور . وهكذا يعتدي على حق المتفرج لأنه يتولى التفكير بدلا منه . والنتائج التي تترتب على هذا الخطأ المزدوج وعلى هذا الأداء

عديدة . ويذكر بارت من بينها انعدام التواصل بين الممثلين ، ومخاطبة هؤلاء الممثلين لجمهور مجرد يفرضون عليه علاقة معينة بين النص والشخصية : « يظن الممثل أن دوره هو ايجاد علاقة نفسية معينة ولغة معينة ، وفقا لذلك الرأي المسبق الذي يقول أن الكلمات تترجم الفكرة دائما » .[٥٣] ويرجع هذا الانحراف الى الترجمة ، أساسا ، الى كون الممثل يتحد مع الشخصية ، في حين عليه ان يتخلى عن « فكرة الشخصية التقليدية ، وان يصل الى فكرة الصورة ، أي شكل وظيفة مأساوية معينة . »[٥٤]

أما من يمثل مسرحيات برخت فيناقض تماما من يمثل مسرحيات راسين . يسوق بارت مثالا لذلك « الأم شجاعة » ، ويقول أن الذي لفت نظره في عرض هذه المسرحية عندما قدمها « البرلينر انسامبل » عام ١٩٥٥* هو أن المتفرج ليس الأم شجاعة ، فهو لا يتحد معها ذاتيا ، بل « يراها » . أما هي فلا ترى ، وتكاد تكون عمياء كما يقال في العنوان ، فهي منغمسة في الحرب ومتأثرة بأضرارها ، لكنها لا ترى اسبابها ، ولا ترى النظام الذي أوجد تلك الحرب . والمتفرج يرى هذا العمى ، لأنه يظل خارج شخصية الأم شجاعة . وباتباعه هذه الطريقة ، يعهد برخت الى المتفرج بمهمة رؤية المدلول تحت الشكل ، بدون ان يفرض عليه شيئا بعينه ، فهو يدعوه الى التحليل ، لكنه لا يحلل بدلا منه .

ويلاحظ بارت أن انتاج الاشكال أو الدالات يظهر من خلال عملية الاخراج في مجموعها . ويدرس ذلك بصفة خاصة من خلال الزي المسرحي . يقول بارت في هذا الصدد أن المسرح حركة اجتماعية ، و « تعبير خارجي » مادي ، عن الصراعات الاجتماعية . والزي ، ضمن عناصر أخرى ، له وظيفة معينة بالنسبة لتلك الحركة . ويفضي هذا الى معيار مناسب في النقد : « في الزي ، كل ما يخفي طابعا غامضا أو زائفا على حركة العرض الاجتماعية شيء سيء ، وكل ما يساعد على قراءة هذه الحركة ـ الاشكال ، والالوان ، والمواد وتركيبها ـ شيء حسن . »[٥٥] ونلمس هنا اتجاها وظيفيا مكن بارت من عمل قائمة بالاخطاء ، والامراض التي يصاب بها الزي المسرحي .

الأدب أيضا موجود في « مقالات في النقد » . لكن تناول بارت له يقل جدة وابتكارا عن تناوله للمسرح . ويشعر القارىء ازاء المقالات الخاصة بالأدب أن بارت يكرر ما سبق أن قاله في « درجة الصفر في الكتابة » ، مع تغيير طفيف . ففي مقال عن « أدب اليوم » ومقال آخر عن « الأدب والمعنى » يتناول الحديث عن الأدب من وجهة نظر الكاتب دائما ، ولا يتحدث عنه على انه نظام يمكن تحليله من الناحية البنيوية . لماذا لم يتوصل بارت ، بالنسبة للأدب ، الى ما توصل اليه بالنسبة للمسرح عامة ومسرح برخت خاصة ؟ في رأي بارت ، الأدب مشتق

(٥٣) « عن راسين » ص ١٣٦ .
(٥٤) المرجع السابق ص ١٠ .
(٥٥) « مقالات في النقد » ص ٥٣ ـ ٥٤ .

من نظام دال سلفا ، ألا وهو اللغة . وهذا يجعل التحليل اكثر تعقيدا . لكن مثل هذه العقبة وهمية . ولقد أكد المؤلف فيما بعد أن اللغة توجد دائما ، على مستوى أو آخر ، تحت أي نظام علامي . أما العقبة الحقيقية فتتعلق بالمنهج ، وكيفية التصنيف خاصة . لذا ، تعتبر بعض النصوص التي وردت في « مقالات في النقد » نصوصا أساسية بالنسبة لقضية العلامة . ففي مقال عن « تصور العلامة » نراه يطرح قضية الوحدة العلامية وعلاقتها بالوحدات الأخرى . ويقول في هذا الصدد إن من يحلل العلامات لديه ثلاثة أنواع ممكنة من الوعي العلامي : الوعي الرمزي الذي يرى فيه العلامة بعدها العميق ، والوعي الاستبدالي Paradigmatique الذي يظن حالما تعقد مقارنة أومعارضة بين علامتين مثل التعارض بين الصليب الاحمر والهلال الاحمر والوعي التوزيعي Syntagmatique وهو وعي بالعلاقات التي تربط بين العلامات على مستوى الحديث .

ونتوقف لحظة عند مقال يقترح فيه بارت التفرقة بين Ecrivains و Ecrivants . ويمكن أن تترجم العبارتان الى العربية بكلمتي « الكتاب = الأدباء » و « الكتبة » . منذ الثورة الفرنسية ، لم تعد كلمة « كاتب » حكرا على الأدباء . وأصبحت اللغة ملكا لآخرين ولأغراض أخرى . مما أدى الى ازدواج في الوظائف . فهناك من يرون ان عملية الكتابة لا تفضي الا الى نفسها . هؤلاء هم الأدباء . وهناك من يرون في عملية الكتابة وسيلة للوصول الى شيء آخر . أولئك هم الكتبة . حديث الأدباء حركة ، واستعراض ، وسلوك . أما حديث الكتبة فنشاط . الكتابة الاولى لا يبرر وجودها الا ذاتها : أما الثانية فيبرر وجودها شيء آخر . صحيح أن مثل هذا الفصل تعسفي ، اذ يلاحظ بارت نفسه ان من يكتب « يكتب فقط » ، لكنه يكتب شيئا ما ، أيضا . على سبيل المثال ، عندما كتب ريمون كينو روايته « زازي في المترو » انتج عملا يحتمل قراءتين ، فالرواية رواية جيدة ، متقنة البناء ، ورثت تكنيكا ثبتت تجربته . ومن ثم ، يمكن أن تقرأ على أنها رواية تقليدية . لكنها ، في الوقت نفسه ، تهدم هذا التكنيك ، وترفض ما ورثته عن الرواية التقليدية . ويأتي هذا الهدم من الداخل ، أساسا ، اذ يكشف كينو عن المادة الادبية أثناء عملية الاعداد والصياغة . هكذا يقف المؤلف عند التناقض الذي يعرف به أدب اليوم في فرنسا . فهو « يلبس القناع الادبي ، لكنه في الوقت نفسه يشير اليه باصبعه » . (٥٦)

ونلاحظ أن في الفترة التي انقضت بين مقال « تصور العلامة » ومقال « النشاط البنيوي » أي الفترة بين ١٩٦٢ و ١٩٦٣ ، ظهرت وتبلورت ثورة بارت الداخلية . بعدها تحدد حقا مفهومه لعلم العلامات . وانتقل الى الوصف العلامي المحسوس ، أي دخل مرحلة « عملية » بمعنى الكلمة يشهد عليها كل من « نظام الموضة » ـ Systeme de la mode و « عناصر من علم العلامات » Elements de Semiologie .

(٥٦) المرجع السابق ص ١٣١ .

« نظام الموضة » Le Systeme de la mode (١٩٦٧) كتاب منهجي في المقام (٥٧) الاول . ويؤكد كاتبه طابعه هذا بقوله : « هذا الكتاب كتاب منهجي ، محكوم عليه بتقديم نقده بنفسه » . لكن الشيء الذي يلفت النظر ، أكثر من هذا الهدف ، هو ظهور المنهج النظري والتطبيقي معا ، لأول مرة . قبل ذلك ، كانت محاولات التنظير تلي الممارسات الوصفية ، أي أنها كانت لحظات توقف نظرية ، ونظرة الى الوراء . لكن « نظام الموضة » كتاب لا يشتمل على ممارسة سابقة ، فهو كتاب كامل ، شامل ، تذكر فيه النظرية قبل التطبيق .

وجدير بالذكر هنا أن بارت أكد أنه يسير وراء عالم اللسانيات سوسور Saussure ، لكنه اختلف معه في نقطة هامة ، وتأكد هذا الاختلاف فيما بعد عندما كتب « عناصر من علم العلامات » (١٩٦٥) . تحدث سوسور عن علم العلامات باعتباره علما يشمل اللسانيات . لكن بارت في « نظام الموضة » يؤكد عكس ذلك : « لابد من التأكيد على أن علم العلامات هو جزء من اللسانيات » [٥٨] ويعد احدى المكتسبات الأساسية التي نجدها في « نظام الموضة » .

يبدأ بارت بوصف الزي ، مما يعني ، بطبيعة الحال ، وصف مادة ما ، وشكلا يلبسه فعلا عدد من الأشخاص . هذا هو « الزي الحقيقي » . لكن الزي لا ينقل الينا فقط عن طريق ادراكنا لما يلبسه الناس . فاذا فتحنا مجلة للأزياء ، وجدنا فيها عددا كبيرا من الرسومات والصور . وهذا هو « الزي ـ الصورة » . وكثيرا ما نجد تحت هذه الصور والرسومات عناوينا رئيسية وفرعية تحولها الى نوع من الكلام ، وذلك هو « الزي المكتوب » . توجد اذن ثلاث مستويات من الأزياء ، وكل من الزي الثاني والثالث مشتق من الزي الاول ، عن طريق سلسلة من التحولات التي تضمن الانتقال من البنية التكنولوجية (الزي الحقيقي) الى البنية التصورية (الزي ـ الصورة) أو الكلامية (الزي المكتوب) . ويتم هذا الانتقال بواسطة أدوات وصل يسميها بارت Shifters وتنقلنا هذه الادوات من « الزي الحقيقي » الى « الزي المكتوب » او « الزي ـ الصورة » ، وبالعكس . ويرى بارت أن ادوات الوصل هذه ثلاث : « الباترون » الذي يمكّن من الانتقال من « الزي الحقيقي » الى « الزي ـ الصورة » و « الوصفة » أو « خطة الحياكة » التي تمكن من الانتقال من « الزي الحقيقي » الى « الزي ـ المكتوب » . وعناصر أخرى تمكن من الانتقال من « الزي المكتوب » الى « الزي ـ الصورة » .

ثم يطرح سؤالا وجيها : كيف يختار الدارس مادة بحثه ودراسته ؟ الابنية الثلاثة قابلة للوصف . لكن كل واحد منها يفترض مسيرة معينة ، مما يجبر

---

(٥٧) « نظام الموضة » ، ص ٩ .
(٥٨) المرجع السابق ص ٩ .

الباحث على الاختيار . فضلا عن ان الزي المصور في مجلة الازياء يختلف ، من حيث الوضع ، عن الزي الذي يرتديه الناس . ويختار بارت « الزي ـ المكتوب » لأسباب تتعلق « بالنقاء البنيوي » على حد قوله : « للزي الحقيقي غاية عملية (الحماية ، الحياء ، الزينة) » . وتختفي هذه الغاية في « الزي ـ الصورة » الذي لا يستخدم في الحماية ، أو التغطية ، أو الزينة ، بل يستخدم على أحسن تقدير للدلالة عليهم . مع هذا ، يحتفظ « الزي ـ الصورة » بقيمة قد تعوق التحليل الى حد كبير ، ألا وهي تشكيله . أما « الزي ـ المكتوب » فقط فلا يقوم بأيه وظيفة عملية او جمالية . فهو موجود من اجل معناه : اذا وصفت المجلة زيا بالكلمة ، فعلت ذلك فقط لكي تنقل معلومة مضمونها الموضة » .[٥٩]

واختيار بارت « للزي المكتوب » كبنية يصفها لا يعني بحال من الاحوال أن تحليله سيكون لسانيا بحتا . صحيح أن مادة التحليل لغوية . لكن بارت لا يبحث في « الزي ـ المكتوب » عن نظام فرعي للغة ، بل يبحث عن نظام تتكفل به اللغة .

كيف يختار الباحث مادة عن « الزي ـ المكتوب » تكون متزامنة Synchronique تزامنا خالصا ؟ أولا ، توجد فكرة التزامن في الموضة ذاتها . فهي تتغير كل سنة ، وتقدم للباحث سلسلة من الشرائح المتزامنة . وما على الباحث الا أن يختار احداها ، كيفما اتفق ، وأن يستند الى عدد من الدعائم ، في اطار هذه الشريحة . وتتمثل هذه الدعائم في مجلات الازياء . واختار بارت الفترة من يونيو سنة ١٩٥٨ الى يونيو سنة ١٩٥٩ ، واستند الى مجلتي Jardin des mode و Elle ، وان استمد مادته من مجلات أخرى أحيانا . القاعدة الاولى التي تحدد تكوين المادة المراد تحليلها هي : عدم الاحتفاظ بأي مادة غير الكلمة التي تقدمها مجلة الازياء . وهذا يحد بلا شك من مواد التحليل . فهو يعني ، من ناحية ، عدم الالتجاء الى الوثائق المساعدة ، ومن ناحية أخرى ، عدم الاستفادة من المادة الخصبة المتمثلة في الصور . لكن فقر الأداة هنا ، وهو حتمي من الناحية المنهجية ، قد يكون له مردود ايجابي ، ألا وهو قصر الزي على شكله الشفوي . ويعني هذا ، في الوقت نفسه ، مواجهة مشكلة جديدة ، يمكن التعبير عنها بما يلي : « ما الذي يحدث عندما يتحول الشيء حقيقيا كان أم خياليا ، الى كلام ؟ »[٦٠] ونلمس هنا حذرا ودقة متناهية في تفكير بارت ومسيرته المنهجية . ويرجع هذا الى دخوله مرحلة « عملية » متميزة ، كانت منعطفا هاما في حياته ، دخل بعدها مجال العلم نهائيا ، بدون أن يقطع صلته باهتماماته السابقة أو يتخلى عنها . ولعل أصدق مثال لذلك هو عودته المستمرة الى الأدب بمناسبة حديثه عن الموضة من خلاله . واذا كان قد أكد ان اختياره للزي المكتوب يطرح قضية تحول الشيء الى كلام ، فان تأكيده هذا ينسحب أيضا على الأدب ، وهو في نظره تجربة انسانية تتحول الى كلام .

(٥٩) المرجع السابق ص ١٨ .
(٦٠) المرجع السابق ص ٢٢ .

ويشترك « الزي ـ المكتوب » والأدب في كونها وصفا . والكلام عن الموضة يرجع أساسا الى « الزي ـ الصورة » . ويقوم تجاهه بعدد من الوظائف . يرشدنا هذا الكلام أولا الى قراءة الصورة . فالزي المصور يمكن قراءته وفهمه على عدة مستويات . و« الزي ـ المكتوب » يوجه ادراكنا له ، ويميز مستوى معينا عن المستويات الأخرى ، وبالتالي ، يفرض اختيارا معينا . فمعنى الصورة هو معنى غير أكيد لأنه مليء بالمعاني الممكنة . أما الكلام فيثبت المعين على واحد منها . فضلا عن أنه يقدم نوعا خاصا من المعرفة . فهو يكشف عن تفاصيل خاصة لا تقدمها الصورة أو لا تقدمها بالدقة الكافية . وسواء تعلق الأمر بالقماش ، أو نوعيته ، أو لونه (خاصة اذا كانت الصورة أبيضا وأسودا) يكملها ، ويضيف شيئا ربما كان أساسيا الى ما تشتمل عليه من معلومات . كما أن الكلام تكرار اللصورة . فهو يؤكد شيئا يظهر في الصورة : المعطف فضفاض أو ملتصق بالجسم ، مثلا . ويقدم معلومة سبق أن قدمتها الصورة لكنه يؤكدها ويبرزها . من هذه الوظائف الثلاث : تثبيت مستويات الادراك » ، و« المعرفة » ، و« المبالغة » ، تتكون عملية وصف الزي . ومن هذه الاخيرة ، تتكون الموضة . فالزي ـ الصورة » يجمع بين عدة عناصر من بينها الشكل واللون . قد يكون الزى جذابا أو غريبا ، لكنه يظل متمشيا مع الموضة . بينما يرادف « الزى ـ المكتوب » الموضة ذاتها . ولكي يحدد الفرق بين الاثنين ، يلجأ بارت الى علم اللسانيات ، مرة أخرى ، ويذكر الفرق الذي أقامه سوسور بين اللغة Langue والكلام Parole » . فالزي ـ يقابل اللغة ، في حين يقابل « الزي ـ الصورة » الكلام . ولا يكتفي بارت بهذا . ويأخذ عن اللسانيات نموذجا آخر هو التبادل . Commutation . والتبادل هنا تبادل بين شكل ومعنى ، بحيث يؤدي التغيير في الشكل الى تغيير في المعنى ، والعكس صحيح . هكذا يسمح التبادل باستخلاص الوحدات الصغرى . واذ يفعل يستخلص أيضا التغييرات المصاحبة لهذه الوحدات ، بمعنى أنه يحدد « مجموعات تبادلية » .

ويستخلص بارت مجموعتين :

١ ـ مجموعة تقيم علاقة بين الزي والعالم ، لانها تشتمل على سمات خاصة بالزي ـ طويل / قصير ـ أو الطبائع ـ رصين / خفيف الظل ـ أو المناسبات : زي السهرة ، زي للصباح ، الخ ..

٢ ـ ومجموعة تقيم علاقة بين الزي والموضة .. وينظر بارت الى الموضة هنا من زاوية واحدة : ما يتمشى وما لا يتمشى معها . ويلاحظ أن السمات في المجموعة الاولى تكون دائما صريحة في الجملة . أما في المجموعة الثانية ، فتكون ضمنية في أغلب الأحيان ، لأنها بديهية . وفي كلتا الحالتين ، تظل السمات الخاصة بالزي ما ثلة حاضرة . والشيء المهم هنا ، من الناحية المنهجية ، هو أن التبادل الذي يتم في احدى المجموعات يقابله تبادل مماثل في المجموعة او المجموعات الأخرى .

والعلاقة التي تربط بين عناصر المجموعتين هي علاقة تبادل . فالزي يختار من أجل هذه المناسبة أو

تلك ، أو من أجل الموضة .. ويستخدم لهذا الغرض أو ذاك ، ويتمشى مع الموضة . مما يؤدي الى البحث عن سنّة خاصة بالأزياء يكون الزي فيها دالا ، والعالم أو الموضة مدلولا . لكن العلاقة الخاصة بالزي لن توصف وصفا كاملا الا اذا اعيدت الى بناء ما ، ما دام وجودها متوقفا على القدر الذي تختلف به عن العلامات الأخرى .

ويعر عبر المجموعتين التي استخلصها بارت نظامان ، أحدهما لغوي ، والآخر خاص بالزي . ويحاول المؤلف الربط بين هذين النظامين ، لكي يحدد مستويات المعنى . ويسمى المستوى الأول « السنّة الحقيقية » ، والثاني « نظام المصطلحات » ، والثالث « النظام البلاغي » . ويسوق قانون المرور كمثال لهذا التقسيم . فالسنّة الحقيقية تتمثل في اشارات المرور ولوحاته ، أي في أشياء يراها المرء ويعرفها بالتجربة ، بدون الاستعانة بالكلام . ويتكون نظام المصطلحات من الكلام الذي ينوب عن السنة الحقيقية . في هذا النظام الدال : جملة ، واللون الاحمر : علامة المنع ، والمدلول جملة هي : « اللون الأحمر علامة المنع » . وهذا النظام بدوره دال لنظام آخر ، هو النظام البلاغي . مثلا ، اذا قال المدرب لمن يتعلم قيادة السيارات : « اللون الاحمر علامة المنع » ، قال شيئا آخر في نفس الوقت ، عن مزاجه الخاص ، ومفهومه لدوره ، الخ ... ثم يطبّق بارت مثال قانون المرور على الموضة . في هذه الجملة : ينتصر القماش المطبوع في حلبات السباق » ، نجد نظامين : أحدهما يقيم علاقة بين الزي الحقيقي والعالم الحقيقي ـ اذا ذهبت الى السباق ، ورأيت أزياء من قماش مطبوع ـ ويظهر الآخر عند تلقي الرسالة الخاصة بالزي المكتوب ، وان لم يذهب المرء الى السباق ، ولم ير الأزياء المصنوعة من القماش المطبوع . لكن الامر يزداد تعقيدا ، لأن الجملة سالفة الذكر تأتي في الواقع بمعلومة اخرى : لمسايرة الموضة ، لابد من ارتداء القماش المطبوع عند الذهاب الى السباق . يبقى بعد ذلك النظام البلاغي ، ومدلوله هو : صورة الموضة التي تقدمها أو تريد أن تقدمها المجلة . ويمكن أن يدرس كل نظام من النظم الثلاثة دراسة مستقلة ، ويحلل تحليلا منفردا .

يرى أحد النقاد أن من يقرأ « نظام الموضة » لأول مرة يمكن أن يرى في الموضة نظاما « قمعيا » يسميه بارت « طاغيا » ، يشتمل على سنة للزي تفرض علاماته بطريقة تعسفية ، وبلاغة تسعى الى طمس هذا الطابع التعسفي .

والوظيفة الاولى لسنة الزي هي تحديد قوانين الزي الحقيقي . « فالزي المكتوب » يحدد أشكال الزي ، ويعطيها صفة شرعية . وتجري هذه العملية في اطار اجتماعي معين يتميز ، فيما يرى بارت ، بوجود ممثلين اجتماعيين حول الموضة : النسوة اللاتي يستهلكن الزي ، أي قارئات مجلات الأزياء ، وأولئك الذين ينتجونه ، أي اجمالا وبلا تمييز ، الصناعات الخاصة بالزي : مصممي الأزياء ، ومجلات الموضة ، الخ ...

ولا يمكن أن تكون علامة الموضة الا تعسفية ، يعني أنها لا تنتج عن التطور التدريجي أو الموافقة الجماعية ، لأنها تفرض كل عام بعنف ومن جانب واحد . والموضة ليست تعسفية فحسب ، بل هي « طاغية » أيضا . والانتقال من التعسف الى الطغيان يتم عندما يضاف الى القرار المتخذ من جانب واحد جزاء معنوي . اذن ، الموضة طاغية ، واللغة لا .

وأهم نتيجة يصل اليها بارث هي : الموضة ليست سنة فقط ، بل هي نظام بلاغي أيضا ، أو كما يقول بارث « أدب » . ويحدد موضع هذا الأدب فيقول أن الأمر لا يتعلق بالأدب بمعناه المطلق ، وانما بنوع معين من الأدب ، ويدخل في نطاق الثقافة المسماة بالجماهيرية ، حيث تحتل الموضة مكانة متميزة . لا ينتمي هذا الادب اذن الى نوع راقي ، ومع هذا فالموضة فن ، والمقصود بهذه الكلمة هنا فن أدبي ، وفن كامو فلاج (اخفاء) أيضا . فالموضة تخفي البنية تحت الحدث ، وتخفي الطابع المجرد لسنة الزي تحت مظهر حي . واذا كانت الموضة أدبا ، فذلك لأنها طاغية ، ولأن محاولات الاختراع التي تقوم بها تهدف في المقام الأول الى اخفاء طابعها « القمعي » .

والحديث عن « نظام الموضة » لابد وأن يشير الى أن هذا الكتاب يرجع عدة مرات الى مؤلفات ليفي ـ ستروس ، خاصة « الفكر البدائي » La Pensee Sauvage واذا كان لابد من الحديث عن التأثير ، فيجب الرجوع الى كتب سبقت « الفكر البدائي » لأن هذا الأخير يرجع الى عام ١٩٦٢ ، ولا يمكن أن يكون قد أثر كثيرا على « نظام الموضة » الذي أكمله بارث عام ١٩٦٣ . واذا تركنا جانبا قضية التأثير والتأثر ، وجدنا أن الموضة كما يفهمها بارث تشترك في نقاط كثيرة مع « علم المحسوس » الذي يتحدث عنه ليفي ـ ستروس في كتابه سالف الذكر . لكن ، على عكس الفكر البدائي ، لا تتحمل الموضة مسئولية ما يعطيها طعما وقيمة . فهي تخفي بعناية طبيعتها الحقيقية تحت حديث عادي . تهدف الموضة ، منطقيا ، الى الحث على البيع ، في حين تهدف الموضة البلاغية الطاغية الى اخفاء الدور الفعلي للموضة الاولى . وهكذا تيسر استيعاب الناس لها . ومع هذا ، فمن الواضح ان كلا منهما تكمل الأخرى ، وكأنهما دكتور جيكل ومستر هايد .

ويرى الناقد أ . بورجلان O. Burgelin أن هذا الكتاب ضرب أرقاما قياسية في أكثر من ناحية ، فهو أطول نص كتبه بارث . ومما لا شك فيه أنه النص الذي تطلب اكبر جهد من المؤلف ، وهو النص الذي أنجز على مدى سنوات عدة . ولم يستقبل استقبالا سيئا ، بصفة عامة ، وحظي بعدد من الامتدادات النظرية الملموسة ، من بينها ما كتبته جوليا كريستيفا J. Kristeva . وبالرغم من كل هذا ، ظل أثر الكتاب محدودا بالقياس الى الأثر الذي خلفته كتب بارث الأخرى ... « أو لم يكتب في ثلاثمائة صفحة تحليلا هائلا لا يهضم ، قد لا يرتفع مردوده الايديولوجي عن مستوى مردود

« اساطير ؟ » (٦١) ويؤكد هذا مرة أخرى ما سبق أن أوردناه عندما قلنا أن الوحدة العميقة التي تربط بين مؤلفات بارت لا ترجع في النهاية الا الى رغبته في نزع قناع الايديولوجيات ، والتنديد برفض التاريخ . ويقول بروجلان « يتضح من قراءتنا لنظام الموضة ... أن هذه الآراء (الواردة فيه) ، وان لم تكن خاطئة بمعنى الكلمة ، تبسط الامور ، وأنها أحادية الجانب الى حد كبير » . (٦٢) ويستطرد قائلا إن بارت نظر الى الموضة نظرة جديدة كل الجدة ، مبتكرة كل الابتكار ، وقد يفهم ما قاله عنها فهما جزئيا ، كما لم يفهم ما سبق أن قاله عنها سلفه مالارميه Mallarme .

في « عناصر من علم العلامات » يقتفي بارت أثر سوسور بوضوح ، لكنه يختلف معه في نقطة سبقت الاشارة اليها ، الا وهي العلاقة بين اللسانيات وعلم العلامات . وبحث بارت في مجال الموضة هو الذي انتهى به الى عدد من المفاهيم المأخوذة عن اللسانيات . لذا ، تعتبر « عناصر من علم العلامات » نتيجة « لنظام الموضة » ، وامتدادا مباشرا له . فمشاكل الوصف التي قابلها بارت عندما بحث في الموضة أجبرته على التفكير النظري فيها . هكذا كان البحث في مجال الزي والموضة منتجا ونتاجا « لعناصر من علم العلامات » .

ومن الصعب ألا يفكر الباحث ، بمجرد النظر الى العنوان ، في كتاب آخر لاندريه مارتينيه A. Martinet ، نشر عام ١٩٦٠ تحت عنوان « عناصر من علم اللسانيات العام » . ويحتمل أن يكون بارت قد أراد أن يحاكي سلفه وأن يكتب عن علم العلامات كتابا كذلك الذي كتبه مارتينيه عن اللسانيات .

يبدأ المؤلف بطرح سؤال هام : لماذا لم يتقدم علم العلامات الا قليلا منذ سوسور ؟ ويرد بقوله : **لأنه لم يدرس سوى انواع من السنن ذات أهمية محدودة** . ولو أنه اتجه الى أنظمة ذات عمق اجتماعي حقيقي ، لوجد بسرعة اللغة تحتها . بمعنى أن الاشياء ، والعلامات ، والسلوك ، لها معان أيضا ، لكنها مختلطة بالكلام ، وان مجموعات الأشياء (الزي ، المأكل ، الأثاث) لا تصبح نظما علامية الا عن طريق اللغة التي تسمي دالاتها ومدلولاتها .

ويأخذ بارت عن سوسور الثنائي اللغة ـ الكلام ، ولا يدخل عليه أي تغيير . ويتساءل عن أهمية التعارض بين اللغة والكلام بالنسبة لعلم العلامات . ثم يذكر العلوم المختلفة التي استخدم فيها أو يمكن أن يستخدم فيها هذا التعارض . وسرعان ما يؤكد : « الى أي حد نرى أن مفهوم اللغة ـ الكلام ، غني بالتفسيرات الخارجة عن نطاق اللسانيات . تسلّم اذن بأنه توجد فئة عامة هي اللغة ـ الكلام ، يمكن أن تمتد الى كافة نظم المعنى » . (٦٣) ولابد من اعادة النظر في التعارض

(٦١) عدد خاص من مجلة L'Arc ، العدد ٥٦ ، ١٩٧٤ ، ، ص ١٦ .

(٦٢) المرجع السابق ص ١٦ .

(٦٣) « عناصر من علم العلامات » ، ص ٩٧ .

بين اللغة والكلام ، حسب النظم . في حالة المأكل مثلا ، يطبق هذا التعارض بسهولة وبلا أدنى تغيير ، عمليا . اذ توجد لغة غذائية (التعارض بين المملح / المسكّر مثلا) ، وكلام غذائي (الأطباق) . ومن ثم تصبح قائمة الطعام بنية ، أي عنصرا من عناصر اللغة ، يملأ بطرق مختلفة حسب الحالة . والقضية الحقيقية التي تطرح عند تطبيق هذا الثنائي على نظم غير لغوية ، بالمعنى الضيق للكلمة ، هي قضية أصل اللغة . بالنسبة للنظام اللغوي ، الامور واضحة . فالعلاقة بين اللغة والكلام علاقة جدلية : يخلق الكلام اللغة ، لكن اللغة تحدد الكلام ، ومجموع الافعال الفردية يكوّن واقعا اجتماعيا هو : اللغة . هكذا يسهم كل عنصر في تكوين النظام . لكن الأمر يختلف اختلافا تاما في حالة الموضة ، أو السيارة ، أو الأثاث ، حيث تخلق مجموعات القرارات الخاصة باللغة ، في حدود الاطار الذي تفرضه الاحتياجات والايديولوجيات ، بدون أن يعني المستهلكون بالأمر . فضلا عن أن أهمية الكلام الاحصائية بالغة بالقياس الى اللغة ، في مجال اللسانيات ، بينما الكلام فقير جدا في نظم كنظام السيارات أو الأثاث . ويسوق بارت مثال الثوب الطويل / القصير الذي يدل على أهمية العمل الذي قام به في مجال الزي والموضة ، وعلى أن الموضة نظام فقير الكلام . ولابد من أن يحسب حساب مثل هذه النظم عند اعداد ادوات البحث والتحليل .

أما الثنائي الثاني عند سوسور ، الدال ـ المدلول ، فهو لب القضية والبحث في علم العلامات ، ما دام يعني بمكونات العلامة . يقول بارت أن العلامة وحدة ذات وجهين ، الدال ـ المدلول ، ثم يدخل التقسيمات المعروفة : شكل ومادة التعبير . الشكل هو ما تحاول اللسانيات وصفه ، في حين تعني المادة بالعالم ـ اللالغوي . وهذا التمييز بين الشكل والمادة يمكن أن يكون مفيدا في علم العلامات ، حيث تعني بعض النظم ابتداء من مادة خالية من المعنى ، في بداية الأمر ، قد تكون نفعية أولا وقبل كل شيء : المأكل ، الزي ، الخ ... ثم تنحرف هذه الأشياء النفعية نحو المعنى ، مكوّنة ما يسميه بارت « الوظائف ـ العلامات » . ويرى بارت ، بهذه المناسبة أن مجال تدخل علم العلامات لا محدود ، عمليا . الا أن هذا التدخل يفترض أن الباحث يعرف كيف يرتب ويصنف المدلولات ، أي يعرف كيف ينظم شكل المضمون . ويرى أنه من الصعب اقتراح أي شيء لترتيب مدلولات ، أي يعرف كيف ينظم شكل المضمون . ويرى أنه من الصعب اقتراح أي شيء لترتيب مدلولات علم العلامات ، لأن هذا المجال ما زال جديدا لم يطرقه أحد . على عكس ذلك ، لا يثير ترتيب الدالات قضايا نظرية كبرى . ودور التبادل بالذات هو الذي يمكّن الباحث من تقطيع العناصر وترتيبها . ولنذكر ما سبق أن أوردناه عن المجموعات التبادلية في « نظام الموضة » . يبقى بعد ذلك نوعان من العلاقات المأخوذة عن سوسور أيضا : الدلالة ، وهي علاقة داخل العلامة بين الدال والمدلول ، والقيمة ، وهي علاقة خارج العلامة ، مكونة من الفرق بين العلامات . وفي هذه النقاط أيضا ، يحاول بارت أن يذهب أبعد مما ذهب اليه سوسور .

وآخر ثنائي يتحدث عنه بارت ، بعد سوسور ، هو الثنائي مجال التوزيع ـ مجال الاستبدال Syntagme — paradigme ، لكن بارت يستخدم كلمة نظام systeme بدلا من paradigme ومجال التوزيع هو ، في كل الحالات ، مكان العلاقات بين الوحدات الحاضرة . أما النظام أو مجال الاستبدال ، فهو محور العلاقات بين وحدة حاضرة في مجال التوزيع والوحدات الغائبة . لكن مجال التوزيع ومجال الاستبدال يقابلان شكلين من النشاط الذهني . وكان سوسور قد أشار الى ذلك ، وجاء جاكبسون من بعده ليعمق هذه الفكرة ، ويقرّب مجال التوزيع من الكناية metonymie والنظام من الاستعارة metaphore وأشار الى أن هناك من الاحاديث ما تغلب عليه الاستعارة : أفلام شارلي شابلن ، والرسم السيريالي ، وما تغلب عليه الكناية : القصيدة الملحمية ، والروايات الواقعية . ويرى بارت في هذا الاتجاه للبحث سبيلا ممكنا للانتقال من اللسانيات الى علم العلامات . وكان من السهل عليه أن يبين ان المحورين الذي تحدث عنهما سوسور يمكن أن يطبقا على النظم التي يدرسها . على سبيل المثال ، مختلف انواع الحلوى تعد نظاما ، ومجموع أطباق قائمة الطعام مجالا للتوزيع . « والجوب » والبنطلون ، والثوب يكوّنون مجالا للاستبدال ، أما الجوب و « البلوزة » فيكونان مجالا للتوزيع ـ مختلف أنواع الأسرّة مجال للاستبدال ، اما السرير ، والمائدة التي بجانبه ، والصوان فمجال للتوزيع . ويتساءل بارت عما اذا كان كل من الكناية والاستعارة يفضي الى امكانية تجاوز المحورين اللذين تحدث عنهما سوسور . حتى اذا كان بارت قد خضع في بحثه هذا للحدس فحسب ، فان هذا البحث يفسح المجال أمام أبحاث أخرى ومؤلفات ستصبح شغل المؤلف الشاغل .

أخيرا ، تقول أن « عناصر من علم العلامات » ، نص هام بالنسبة للسانيات البنيوية ، نص تميز بنزعته العلمية التي اضطرت المؤلف ان يسير خطوة خطوة ، وان يقتفي أثر علماء اللسانيات . ولعل هذا هو ما أخذه عليه هؤلاء العلماء الذين تذكر من بينهم ج . مونان و ل . بربيتو L. Prieto .

●●●

منذ أن كتب بارت « درجة الصفر في الكتابة » ، تبين أن حديثا ثانيا يختفي وراء الحديث الظاهر ، ويفرض نوعا معينا من القراءة . معنى هذا أن بارت يبحث عن النظام وراء الكتابة . او لم يقل في كتابه عن المؤرخ ميشليه Michelet : « كنت أنقل على أوراق منفصلة الجمل التي تعجبني ... أو تتكرر فقط . وعندما رتبت هذه الاوراق ، كما يلهو المرء باوراق اللعب ، لم يكن في استطاعتي الا الانتهاء الى ثبات بعينها » . [٦٤] وقال قبل ذلك في « مقالات في النقد » : معنى العمل او النص لا يمكن أن يتكون تلقائيا . فالمؤلف لا ينتج أبدا الا افتراضات للمعاني والأشكال . والعالم هو الذي يملؤها[٦٥] . وقال قبل

---

(٦٤) مجلة Tel Quel ، العدد ٤٧ ، ص ٩٤ .

(٦٥) « مقالات في النقد » ، ص ٩ .

ذلك في « مقالات في النقد » يبحث بارت في مجال الأدب عن مخاطب يمكن أن يدخل معه في عملية تواصل communication . وبوصفه متلقيا لسنّة معينة . يبحث عن مرسلين لها ، من بينهم « صاد ، وفورييه ، ولوايولا » Sad, Fouriet, Loyola (١٩٧١) ، مستهدفا أمرين : التنظيم ، والاجابة أحيانا . يبدو هذا التنظيم واضحا في حديثه عن صاد . فهو لا يهتم بصاد كفرد وانما يدرس انتاجه . واذا كان صاد حاضرا فبوصفه مرسلا للسنّة التي يتناولها بارت بالدراسة . من ناحية أخرى ، يطل كل من « متعة » بارت وسخريته العميقة من وراء الاستعارة اللغوية . اذن ، صاد غائب في هذه المسيرة ، كأنه لم يكن . مما يذكرنا بقول ل . جولدمان L. Goldman : « كثيرا ما حاول البعض أن يدرسوا مؤلفات الكاتب بالنسبة للفرد ، أي الكاتب . والفرق الكبير بين المؤلفات التي أوحت بها البنيوية التوليدية والنقد الأدبي التقليدي تكمن ، ليس في كون الاولى ترجع العمل الادبي الى فاعل جماعي ، بينما يرجعه الثاني الى فاعل فردي فحسب ، وانما في كون الفاعل الجماعي يعدّ بنية لها دلالتها لا تمر كما هي عبر الوعي » . (٦٦)

●●●

« س / ز » S / Z هو ثاني كتاب منهجي في مؤلفات بارت . فيه يعود الكاتب الى بعض المفاهيم التي سبق وأن تحدث عنها ـ « المعنى المصاحب » Connotation مثلا ـ . ويقترح مفاهيم أخرى ويطبقها على نص بعينه هو قصة قصيرة لبلزاك Balzac بعنوان « سارازين » .

يبدأ بارت بالتساؤل عن الطريقة التي يمكن أن نقيّم بها النص . ويرد قائلا : بكتابته مرة أخرى ، أي بالوقوف منه موقف المنتج ، لا المستهلك . وذلك بقبول امكانياته المتعددة ، أي بالاعتراف بصفة « الجمع » Pluriel : « علينا أذن أن نختار : إما أن ننتقل من نص الى آخر ، ونساوي بين كل النصوص ، ونجبرها على اللحاق بالصورة التي ستشتق منها فيما بعد . او أن نضع كل نص في حركته ، ونجعل مجال استبدال الفروق ـ وهو لا نهائي ـ يلتقطه ، حتى قبل أن نتحدث عنه ، ونخضعه للتقييم . كيف اذن نقيّم النص ؟ التقييم الأساسي لكل النصوص لا يمكن أن يتأتى من العلم ، لأن العلم لا يقيّم ، ولا من الايديولوجيا ، لأن قيمة النص الايديولوجية (اخلاقية ، جمالية ، سياسية) ، قيمة تصويرية ، لا انتاجية ... ان تقييمنا لا يمكن أن يرتبط الا بالممارسة وهذه الممارسة هي ممارسة الكتابة » . (٦٧) والنصوص تنقسم الى قسمين : نصوص قابلة للكتابة ، وهي تلك التي استطيع أن أكتبها مرة أخرى ، والنصوص القابلة للقراءة ، وهي نصوص لا يمكن الا أن تقرأ فقط ، « يلتقي التقييم بهذه القيمة : ما يمكن أن يكتب اليوم ، أي ما يقبل الكتابة قيمة خاصة بنا ؟ لأن

(٦٦) ج . ل . كالفيه J.L. Calvet ، « رولان بارت » ، ص ١٣٤ .
(٦٧) « س / ز » ، ص ١٠ .

هدف العمل الأدبي هو أن يجعل من قارىء النص منتجا له ، لا مستهلكا ، يتسم أدبنا بالتفرقة السياسية التي تقيمها المؤسسة الادبية بين من يصنع النص ومن يستخدمه . ومؤلفه وقارئه ... عندئذ ، يغوص هذا القارىء في نوع من الفراغ ، ... وبدلا من أن يؤدي الدور بنفسه ، ويصل الى سحر الدال ، ومتعة الكتابة ، لا يبقى له سوى حريته اليائسة ، حرية استقباله للنص أو رفضه له . وتتحول القراءة الى مجرد استفتاء » . (٦٨)

تلقي التقييم عملية ثانية هي التفسير . هذا ويعطي بارت التفسير المعنى الذي أعطاه له نيتشه : « تفسير النص لا يعني اعطاءه معنى ، بل تقدير « الجمع » الذي يتكون منه .. تستطيع نظم المعنى أن تستولي على هذا النص « الجمع » ، لكن عددها لا ينتهي أبدا ... ويتعلق الأمر .. بتأكيد كينونة هذا الجمع ، وهي ليست كينونة ما هو حقيقي ، أو محتمل ، أو حتى ممكن ... وبالنسبة للنص « الجمع » لا يمكن أن توجد بنية ، أو يوجد نحو أو منطق خاص بالسرد » . (٦٩)

والنصوص التي يمكن أن تكتب لا تقرأ فقط ، لأنها لا تكتب حقا قبل تدخل القارىء او المتلقي : « كلما كان النص جمعا قلّت كتابته قبل قراءتي له . فأنا لا أخضعه لعملية تسمى قراءة ، وما « أنا » بفاعل بريء ... فهذا « الأنا » الذي يقترب من النص مجموعة من النصوص الأخرى ... الموضوعية والذاتية ، بالطبع ، قوى يمكن أن تستولي على النص ، لكنها قوى لا تنسجم معه . فالذاتية صورة ملآنة ، وامتلاؤها ليس سوى أثر لكل السنن التي تكوّنني ، بحيث تنتهي ذاتيتي الى عمومية الأنماط الثابتة . والموضوعية امتلاء من نفس النوع : انها نظام خيالي كالنظم الأخرى ... والقراءة لا تشتمل على احتمال الذاتية او الموضوعية .. الا بالقدر الذي تعرّف به النص بأنه شيء تعبيري ، أي شيء مقدم لتعبيرنا الخاص ... ومع ذلك ، فالقراءة ليست حركة طفيلية ، وتكملة لكتابة تزينها بكل هالات الابداع ، بل هي ... عمل ... يجعلني أكتب قراءتي ... أنا القارىء لست مختفيا في النص ، كل ما هنالك أنه لا يمكن تحديد مكاني فيه ، مهمتي هي الحركة ، ونقل نظم لا يتوقف استكشافها عند النص او عندي أنا ... فالقراءة عملية كلام ... القراءة تعني العثور على بعض المعاني وتسميتها ... فالنص تسمية في صيرورتها » . (٧٠)

اذن ، عملية القراءة استكشاف لسبل مختلفة ، استكشاف يجد في متناول يده أداة فعالة : « المعنى المصاحب » . انه أثر « الجمع » النص ، ومعنى لا يوجد في المعاجم ، ومجموعة مبعثرة من الدلالات ، ونقطة انطلاق نحو سنّة ثانية ، وتغيير في التواصل الخالص ، ومكان متميز لتقييم النص : « ما هو »

---

(٦٨) المرجع السابق ، ص١٠ .
(٦٩) المرجع السابق ، ص ١٢ .
(٧٠) المرجع السابق ، ص ١٦ ـ ١٧ .

المعنى المصاحب « connotation ؟ انه ، من حيث التعريف ، علاقة ، لمحة تستطيع الرجوع الى ذكر سابق أو لاحق أو خارجي بالنسبة لها ، أو الرجوع الى أماكن أخرى في النص (أو نص آخر) . ولا ينبغي تضييق مجال هذه العلاقة التي يمكن أن تتخذ تسميات مختلفة ، بشرط عدم الخلط بين « المعنى المصاحب » وتوارد الخواطر ... من الناحية الجغرافية ، المعنى المصاحب معنى لا يوجد لا في القاموس . ولا في كتب النحو الخاصة باللغة التي كتب بها النص ... من الناحية التحليلية ، يتحدد « المعنى المصاحب » من خلال مكانين : مكان يخضع لتتابع الجمل التي ينتشر المعنى من خلالها ، ومكان تجميعي ، لأن بعضا من أماكن النص يرتبط بمعان أخرى خارجة عن النص المادي ذاته ... من الناحية العلامية ، كل « معنى مصاحب » بداية لسُنّة معينة .. من الناحية الديناميكية ، المعنى المصاحب « سيطرة يخضع لها النص ، وامكانية هذه السيطرة . من الناحية التاريخية ، يرسي المعنى « المصاحب » قواعد أدب خاص بالمدلول . من الناحية الوظيفية ، يولد « المعنى المصاحب » من حيث المبدأ معنى مزدوجا ، وبذلك يؤثر على نقاء التواصل ... من الناحية البنيوية ، يوجد نظامان ـ « المعنى المصاحب » و« المعنى الاصطلاحي » Denotation يقال عنها أنها مختلفان ، مما يمكّن كل نظام من العودة الى النظام الآخر ... » [٧١]

ويجب أن يحترم التقييم الفروق Differences ، بمعنى أنه لا يستطيع أن يكتفي بتحليل بنيوي للجزئيات الكبيرة . كان ف . بروب V. Propp قد اقترح نموذجا تحليليا يرجع كل النصوص موضع الدراسة ـ وكانت مأخوذة عن الأدب الشعبي الروسي ـ الى بنية سردية واحدة . لكن بارث يرفض هذا المنهج ويقول : « اذا أردنا أن ننتبه الى « جمع » النص ، يجب أن نتنازل عن بناء هذا النص من كتل كبيرة ، كما كانت تفعل البلاغة الكلاسيكية ... لا بناء للنص . كل شيء يعني شيئا ، باستمرار ، وعدة مرات ، لكنه لا يعهد بالمعنى الى مجموعة : نهائية كبرى ، او بنية أخيرة من ثمّ ، كانت فكرة التحليل التدريجي الذي يطبّق على نص واحد ... فالنص الواحد يعترف به كل نصوص الأدب ، لا لأنه يمثلها ، وانما لأن الأدب ذاته ليس نصا واحدا . النص الواحد ليس التوصل الى نموذج ما ، وانما مدخل الى شبكة لها ألف مدخل . والدخول على هذا النحو يستهدف على المدى البعيد رؤية مفتوحة ينتقل افقها باستمرار .. علاوة على ذلك ، فان العمل في هذا النص الواحد ، حتى ادق التفاصيل ، يعني مواصلة التحليل البنيوي للسرد من حيث توقف ... يعني القدرة على الصعود الى شرايين المعنى الصغيرة ، وعدم ترك أي مكان في الدال بدون التنبؤ بوجود سنّة ـ أو أكثر ـ قد يكون هذا المكان بدايتها أو نهايتها » . [٧٢] ويعني هذا أن السعي وراء « جمع »

(٧١) المرجع السابق ، ص ١٤ ـ ١٥ .

(٧٢) المرجع السابق ص ١٩ .

النص يفرض تحليلا تدريجيا ، وتقطيعا أدق من ذلك الذي اقترحه بروب ، وتقسيا الى وحدات للقراءة يسميها برث Lexies : « يقطّع الدال الى سلسلة من الاجزاء الصغيرة المتجاورة ، نسميها وحدات قرائية . ولابد من أن نقول أن هذا التقسيم سيكون تعسفيا بحتا ، ولن يشتمل على أية مسئولية منهجية ، ما دام مختصا بالدال ، في حين أن التحليل المقترح يختص بالمدلول فقط ... قد تشتمل الوحدة القرائية على كلمات قليلة ، أو عدة جمل ... يكفي أن تكون أفضل مكان يمكن ملاحظة المعاني فيه . أما حجمها ... فيتوقف على كثافة المعاني المصاحبة التي تتغير حسب لحظات النص . يكفي أن تكون لكل وحدة قرائية ثلاثة أو أربعة معاني تذكر . فالنص في مجموعه أشبه بسماء مسطحة وعميقة في آن واحد ، ملساء ، وبلا حواف . وكما يفصل الباحث عن النبوءة التي يرسم عليها بطرف عصاه مستطيلا وهميا يسأل فيه عن بعض مبادىء طيران الطيور ، ويرسم الباحث بطول النص مناطق قراءة ، لكي يراقب فيها هجرة المعاني ، وظهور السنة بأنواعها ، ومرور الاستشهادات » . (٧٣) ويواصل بارت عرضه المنهجي بحديثه عن « النص المكسور » : « على الباحث أن يسجل تكرار المدلولات واحصاؤها بطريقة منتظمة ، بالنسبة لكل وحدة قرائية ، لا يهدف الى اقرار حقيقة النص (بنيته العميقة) وانما طابعه « الجمعي » لن تعطي اذن وحدات المعنى (المعاني المصاحبة) المبعثرة في كل وحدة قرائية معنى خارجيا قد يكون بناؤها النهائي ... لن نعرض نقد نص ما ، او نقدا لهذا النص ، بل نقترح المادة الدلالية ... لعدة أنواع من النقد (السيكولوجي ، والتحليلي ، والتاريخي ، والبنيوي) ، على كل نقد ، اذا شاء ، أن يسمع صوته فيما بعد ، وهو انصات الى أحد أصوات النص .. التعليق القائم على تأكيد « الجمع » لا يمكن أن يعمد اذن الى « احترام » النص ، بل يقاطع النص الأم باستمرار ، ويقاطعه بغض النظر عن تقسيماته الطبيعية ... وما دام التعليق لا يخضع لأية ايديولوجية ، فهو يتمثل بالذات في اصالة معاملة النص ومقاطعته أثناء الكلام » . (٧٤)

وقبل أن ينتقل الى تحليل قصة بلزاك ، يشير بارت نقطة أخيرة خاصة بعدد القراءات الممكنة : « يجب أن نقبل حرية أخيرة ، حرية قراءة النص كما لو كان قد قرىء سلفا . الذين يحبون القصص الجميلة يستطيعون ، طبعا ، أن يبدأوا بالنهاية ، ويقرأوا النص ـ كما يقرأ عادة . أما بالنسبة لنا ، نحن الذين نعمل على اقرار « جمع » النص ، فلا نستطيع ايقاف هذا « الجمع » عند أبواب القراءة . يجب أن تكون القراءة أيضا قراءة « جمعية » ، أي بلا ترتيب في الدخول ... واعادة القراءة ـ وهي عملية مخالفة للعادات التجارية والايديولوجية لمجتمعنا الذي يوصي بالقاء القصة بعد استهلاكها .. للانتقال الى قصة أخرى وشراء كتاب آخر ـ لا يسمح بها الا

(٧٣) المرجع السابق ، ص ٢٠ .
(٧٤) المرجع السابق ، ص ٢١ .

لفئات هامشية من القراء (الاطفال ، والشيوخ ، والأساتذة) ، واعادة القراءة تقترح هنا ، منذ البداية ، لأنها الشيء الوحيد الذي ينقذ النص من التكرار ... ويخرجه من زمانه الداخلي (يحدث هذا « قبل » أو « بعد » ذلك) ويعثر على زمان اسطوري (بدون « قبل » أو « بعد ») . (٧٥)

لا تشتمل بعض الوحدات القرائية الا على كلمة واحدة ، مثال ذلك عنوان قصة بلزاك موضع الدراسة . في حين يشتمل البعض الأخر على عدة سطور . وهذه الوحدات مكان « جمع » النص القابل للكتابة ، ومدلولاته . وتظهر هذه المدلولات ، طوال النص ، من خلال خمسة أنواع من السنّة ، تتداخل ، وتختلط ، الخ ...

يتساءل القارىء لأول وهلة : لماذا اختار بارت قصة بلزاك القصيرة « سارازين » ؟ « أعرف فقط أنني كنت أريد من مدة طويلة أن أحلل سردا قصيرا في مجموعه ، وأن دراسة لجان ريبول J. Reboyl عن قصة بلزاك هذه استرعت انتباهي . ويقول صاحب هذه الدراسة أن اختياره كان نتيجة لكلمة قالها جورج باتاي G. Bataille (٧٦) . وقبل الانتقال الى أنواع السنّة الخمسة التي يتحدث عنها بارت ، نورد السطور الاولى من « سارازين » ، من أجل ايضاح أفضل لهذه المفاهيم :

« كنت غارقا في واحد من تلك الاحلام العميقة التي تستولي على الجميع ، حتى على من يحبون اللهو ، في أكثر الاحتفالات صخبا وضجيجا . وكانت ساعة « الاليزية ـ بوربون » قد أعلنت لتوها عن منتصف الليل . كنت جالسا امام احدى النوافذ ، ومختفيا تحت ثنايا الستار المتموجة . هكذا استطعت أن أتأمل ، كما أشاء ، حديقة المنزل الذي اقضي فيه فترة المساء » .

يبدأ بارت بتقسيم هذه السطور الى وحدات قرائية ، ثم يعثر في كل منها على سنّة واحدة أو أكثر . ويبدأ بالعنوان : « سارازين » ويقول أنه يطرح سؤالا : سارازين ؟ ما هذا ؟ اسم علم ؟ شيء ؟ رجل ؟ امرأة ؟ والرد على هذه الأسئلة ، أو حل هذا اللغز لا يرد الا متأخرا ، عندما يتطرق الحديث الى السيرة الذاتية للمثّال الذي يدعى سارازين . ويقرر بارت اطلاق اسم « سنة الألغاز » على مجموع الوحدات التي تطرح ، بطرق مختلفة ، سؤالا ، وجوابه ، الأحداث المتنوعة التي يمكن أن تمهد للسؤال أو تؤخر الجواب ، أو تنطق باللغز ثم تؤدي الى تفسيره وحلّه . من ناحية أخرى ، كلمة سارازين ، في الفرنسية ، تدل بنهايتها على الانوثة والمؤنث ، خاصة بالنسبة لأسماء العلم . والأنوثة هنا مدلول يثبت في عدة أماكن من النص . انها عنصر مهاجر ، يستطيع أن يتداخل مع عناصر أخرى من نفس النوع لكي يكوّن طباعا ، وأجواء ، ووجوها ، ورموزا . ويمكن أن يظهر هذا النص ، بطبيعة الحال ، في أماكن أخرى ووحدات قرائية أخرى ويسمى بارت هذه السنّة « سنة المدلول » .

---

(٧٥) المرجع السابق ، ص ٢٢ ـ ٢٣ .
(٧٦) المرجع السابق ، ص ٢٣ .

« كنت غارقا في واحد من تلك الاحلام العميقة » : سيجري الحديث عن هذا الحلم المعلن عنه هنا وفقا لصورة بلاغية معروفة هي التضاد Antithese ، من خلال أمثلة متتالية : الحديقة والصالون ، الحياة والموت ، البرودة والحرارة ، الداخل والخارج . ما تعلن عنه هذه الوحدة اذن هو شكل رمزي كبير سيغطي مساحة كاملة من التبادلات والتربيعات ، تقودنا من الحديقة الى الخِصْي ، ومن الصالون الى المرأة التي يحبها الراوي . اذن ، يبرز ، في المجال الرمزي ، حقل واسع هو حقل التضاد . وتعتبر هذه الوحدة مدخلا له . ويسمى بارت هذه السنة « سنة الرمز » . أما حالة الغرق ـ « كنت غارقا ـ فتنادى حدثا يضع حدا له ، أي شيئا يخرج الراوي من الحلم الذي غرق فيه . وبشكل كهذا يشتمل ضمنا على سبب للسلوك الانساني . ويسمى بارت هذه السنة « سنة سنّة الافعال والسلوك » . اما الوحدة الثالثة فتتمثل في هذه الجملة :

« التي تستولي على الجميع ، حتى من يحبون اللهو ، في أكثر الاحتفالات صخبا وضجيجا » . هذه المعلومة « هناك احتفال » ، مضافة الى معلومات أخرى (منزل في شارع سان اونوريه) مدلول لثراء أسرة لانتي . والجملة نفسها ليست سوى تحريف لما يمكن أن يكون مثلا سائرا : «الاحتفالات الصاخبة لأحلام عميقة » . ومن يلفظ بها صوت جماعي ، مجهول ، اصله حكمة البشر . تنتج هذه الوحدة اذن عن ستّة من انواع السنن العديدة الخاصة بالحكمة والمعرفة ، والتي يرجع اليها النص باستمرار ، ويطلق عليها بارت تسمية عامة : « سنة ثقافية » .

تشتمل هذه الوحدات القرائية الثلاث على أنواع السنة الخمسة التي تلحق بها كافة مدلولات النص : « لا توجد سنة أخرى غير هذه السنن الخمس ، وما من وحدة قرائية لا تجد مكانا فيها . ونستعيد أنواع السنة الخمسة هذه ، حسب ظهورها ، بدون أي محاولة لترتيبها . « سنة الالغاز » تفرق بين مختلف الأطراف (الشكلية) التي يتركز حولها اللغز ، ويطرح ، ثم يتأخر ، وأخيرا ، يكتشف عن نفسه . أما بالنسبة للمدلولات ، فنستخلص لا أكثر ، أي بدون محاولة ربطها باحدى الشخصيات (أو أحد الاماكن أو الأشياء) ، أو تنظيمها بحيث تكوّن مجالا واحدا للثيمات ... لن نعمل أيضا على بناء الحقل الرمزي ... والمهمة الرئيسية تبقى اذن التدليل على أنه يمكن الوصول الى هذا المجال من عدة مداخل متساوية ... وينتظم السلوك في مشاهد Sequence مختلفة . والمشهد السلوكي لا ينتج أبدا ، الا عن حيلة في القراءة : كل من يقرأ النص يجمع بعض المعلومات تحت اسم للأفعال (النزهة ، القتل ، اللقاء) . وهذا الاسم هو الذي يصنع المشهد . فالمشهد لا يوجد الا في اللحظة التي يمكن تسميته فيها . وهو يتطور حسب ايقاع التسمية التي تبحث عن ذاتها . أساس المشهد اذن تجريبي أكثر منه منطقي ، ولا داعي لادخاله عنوة في نظام شرعي من العلاقات ... أخيرا ، السنة الثقافية استشهاد بعلم أو حكمة . وعند احصاء أنواعه ، نكتفي بالاشارة الى نوع

المرفة (طبيعية ، فزيولوجية ، طبية ، سيكولوجية ، ادبية ، تاريخية) المذكور » . (٧٧)

« كانت ساعة الاليزية ـ بوربون قد أعلنت لتوها عن منتصف الليل » سنة المدلول » هنا تدل على الثـراء : الاليزيه ـ بوربـون = حي سان أونوريه = حي غني = الثراء . وعلى مستوى ثان ، لهذا الثراء مدلولات أخرى : حي سان اونوريه = حي أغنياء الحرب = باريس بعد عودة الملكية = المساومة على الذهب ، الخ ...

« كنت جالسا أمام احدى النوافذ » : تعبر « سنة الرمز » هنا ، لا عن التضاد ، وانما عن ملخصه الذي يظهر في شكل حدّ . فالنافذة حد فاصل بين الداخل والخارج ، أي طرفي التضاد . « مختفيا تحت ثنايا الستار المتموجة » : تظهر « سنة السلوك » هنا سبب فعل قادم : الاختفاء : « كنت أستطيع أن أتأمل كما أشاء حديقة المنزل الذي أقضي فيه فترة المساء » : تظهر « سنة الرمز » مرة أخرى مع الطرف الاول للتضاد ، ألا وهو اعلان عن وصف مستقبل : كنت أستطيع أن أتأمل / سوف أصف . و « سنة المدلول » تواصل الدلالة على الثراء : ها هو المنزل ، بعد الاحتفال ، وحي سان أونوريه .

يتضح من هذا التحليل أن السنة ، كما يفهمها بارت ، في « س / ز » ، شيء مختلف كل الاختلاف عما يقصد عادة بهذه الكلمة . فالسنة هنا ليس بنية أو مجال استبدال ، وانما اتجاه معين للقراءة ، أو كما يقول بارت « صوت » . و« الأصوات » هي التي تتولى انتاج النص ، وتعين قراءاته ، وتضمن طابعه « الجمعي » . أما عن الوحدات القـرائية ، فان الأمثلة التي ساقها المؤلف وأوردنا بعضا منها ، فتدل على أن تقسيمها يستند الى الحدث فحسب . ما من معيار يجعلنا نقول أن التقسيم هنا أفضل من التقسيم هناك . ربما أخذ البعض على بارت هذه النزعة التجريبية خاصة بعد الاحتياطات العلمية التي سبق وأن اتخذها في « نظام الموضة » . و« عناصر من علم العلامات » . لكن ، لابد من التوقف هنا عند نقطتين هامتين : فمن ناحية ، الشيء الوحيد الذي يهم المؤلف هو بيان المدلولات التي تظهر في النص ، وما الوحدة القرائية هنا سوى وسيلة مناسبة للبحث والعرض . ومن ناحية أخرى ، لا ينبغي أن نقيّم « س / ز » بالقياس الى كل من « نظام الموضة » و « عناصر من علم العلامات » ، وانما بالنسبة للمأزق النسبي الذي وجده بارت في المجال الادبي ، والذي تدل عليه بعض النصوص الواردة في « مقالات في النقد » . ومن وجهة النظر هذه ، يعتبر كل من « س / ز » و « صاد ، فورييه ، لويولا » تقدما أكيدا ، حتى لو افتقرت محاولة المؤلف الى الطابع العلمي الصرف . المهم هو أن بارت بدأ يقدم جوابا لسؤال لا يطرحه النقد على نفسه الا نادرا : كيف يجري الحديث عن الأدب ؟ والجواب ، برأي بارت ، هو : بعدم الحديث عنه ، واعادة كتابته . وأيا كان الحال ، فان بارت ادخل تحسنا ملحوظا على منهج

(٧٧) المرجع السابق ، ص ٢٦ ـ ٢٧ .

تحليل النصوص وتطبيقه ، واقتفى أثره عدد غير قليل من المعاصرين والتلاميذ ، نذكر من بينهم ، على سبيل المثال لا الحصر ، دريدا Derrida ، و ج . كريستيفا ، و ج . جينيت G. Genette .

لكن فكر بارت تميز بخواص تتجاوز قضية النص ، وتدور حول وضع من يتلقى السنة ، و « متعة » هذا التلقي . هكذا تغلق الدائرة التي تبدأ من الارسال ـ « درجة الصفر في الكتابة » ـ وتنتهي الى المتعة ـ « متعة النص » Plaisir du texte (١٩٧٣) ـ ، مارة بالتلقي « س / ز » ـ بين النص القابل للكتابة ، والنص المتعة ، يظهر تعريف جديد للأدب . ويسير كتاب « متعة النص » في اتجاه الكتب السابقة له ، ولكن من وجهة نظر أخرى . ومن أول نص الى آخر نص كتبه ، من الأدب الى الأدب ، مرورا بالموضة والزي ، والاعلانات ، والمصارعة الحرة ، نلمس استمرارية في نظر بارت الى الأمور .

***

BIBLIOGRAPHIE

Roland Barthes :

"Le degré zéro de l'écriture.'
Paris, Editions du Seuil, "Points' , 1972.

"Mythologies' .
Paris, Editions du Seuil, "Points", 1970.

"Le système de la mode"
Paris, Editions du Seuil, 1967.

"Sur Racine".
Paris, Editions du Seuil, "Pierres Vives", 1963.

"Critique et vérité".
Paris, Editions du Seuil, Tel Quel", 1966.

"SIS"
Paris, Editions du Seuil, "Tel Quel", 1970.

"Sade, Fourier, Loyola'
Paris, Editions du Seuil, "Tel Quel , 1973.

"Le plaiser du texte '.
Paris, Editions du Seuil, "Tel Quel", 1923.

Loui — Jean CALVET :

",Roland Borthes, un regard politiq e sur le signe".
Paris, Payot, 1973.

Guy de MALLAC' MARGARET EBERBACH :

"Barthes' .
Paris, Editions universitaires, 1971.

Stephen HEATH :

"Vertige du deplacement, lecture de Barthes '.
Paris, Fayard, 1974.

L'ARC, numéro special, no. 56, 1974.

***

العلم في مواجهة المادية

قراءة في كتاب حدود العلم لسوليفان

عماد الدين خليل

يعتبر كتاب ج . سوليفان O.W.N.Sulivan (حدود العلم)[1] (limitation of Science) واحدا من الدراسات المعاصرة (الرصينة) التي تناولت بالتحليل قدرة العلم البشري والآفاق التي تمكن من الوصول إلى بعضها ووقف إزاء بعضها الآخر ناكصا ، عاجزا ... وهو يذكرنا بكتاب الطبيب الفرنسي الشهير الكسيس كاريل الانسان ذلك المجهول : Man the unknown .. فكلاهما سبر غور العملية العقلانية للانجاز العلمي ، ومارس تحليلها بعمق وروية .. وكلاهما يقدم للقارىء قناعات ليس إلى نكرانها من سبيل .. إنهما ابنا العصر الذي خفت فيه حدة الوهج المغشي الذي كان ـ يوما ـ قد حول ببريقه الوحشي جماعات العلماء والدارسين إلى متصوفة وعابدين في محاريب العلم .

يومذاك ما كان بمقدور أحد من الناس أن يقف قبالة (العلم) ناقدا معترضا .. ما كان بمقدور أحد أن يشكك بقدرة هذا الصنم على أن يمد إرادته الى كل مكان وأن يشمل برؤياه الموضوعية كل صغيرة وكبيرة ، فلا ينال أحد من نتائجه التي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها .. إن أحدنا لا يستطيع أن يتحدى الشمس بنظرة ثابتة والا فقد قدرته على الابصار .. يومذاك .. كان العلم هو هذه الشمس التي تسلب البصر ممن يختار أن يتحداها .. يومذاك كتب السير جيمس فتز جيمس ستيفن (١٨٨٤) فصلا يعتبر مثالا للآراء العلمية في تلك الفترة ، فقال : (إذا كانت الحياة الانسانية في

(١) الدار العلمية - بيروت - ١٩٧٢ .

نشأتها قد استوق العلم وصفها فلست أرى بعد ذلك مادة باقية للدين . إذ ما هي فائدته وما هي الحاجة إليه ؟ إننا نستطيع أن نسلك سبيلنا بغيره . وإن تكن وجهة النظر التي يفتحها العلم لنا لا تعطينا ما نعبده فهي كفيلة أن تعطينا كثيرا مما نستمتع به ونتملاه .. إننا قادرون على أن نعيش عيشة حسنة بغير الديانة .. »[٢]

لكن الزمن يمضي ومعطيات العلم الغزيرة تزداد تدفقا وعطاء كأمواج البحر ، يدفع بعضها بعضا ويضرب بعضها بعضا .. ويتبين يوما بعد يوم وعقدا بعد عقد أن ما كان حقا بالأمس غدا اليوم باطلا ، وما هو مقبول اليوم ، سيرفض في غد أو بعد غد .. إن نتائج الجهد العلمي ليست سواء ، فبعضها قاطع بصدقه كالسكين ، وبعضها الآخر ـ وهو كثير ـ اجتهادات ونظريات ، وبعضها الثالث ـ وهو أكثر من الكثير ـ ظنون وتخمينات ، وبعضها الرابع ـ وهو أكثرها ـ ميول ونحزبات ترجيسية وهوى ..

وبعدما انطوت قرون الوهج والبريق ـ الثامن عشر والتاسع عشر ومطالع العشرين ـ حان الوقت لكي يعاد النظر في مسألة حدود العلم وقدراته .. ولكي يتصدى للحكم رجال ينطلقون من باحة العلم نفسه : المختبر ، لكي يصدروا حكمهم فيكون أكثر منطقية وأشد إقناعا .

ويبقى العلم ـ بعد هذا كله ـ يدا واحدة لا تستطيع أن تمضي بالحياة قدما صوب الكمال .. وتبقى الحاجة الملحة إلى اليد الأخرى .. يد الدين .. إذا ما أرادت البشرية تحركا جادا صوب الأحسن والأرقى .. تحركا لا يضلله غرور ولا يحبطه اعتماد أعمى على اليد الواحدة .

هذا إذا لم نكن خاطئين ، والخطأ ـ كما يقول تاليران ـ أكبر من الجريمة أحيانا، وذلك في تصور العلم والدين : يدان .. قد تعملان بتواز .. نعم .. ولكنهما يدان منفصلتان .. هذه يد يمنى وتلك يد يسرى .. والأحرى أن نقول بأن التيار الواحد الذي يلتقي فيه ويمتزج ويتداخل العلم والدين ، وتنمحي الثنائيات التي جاءتنا من الغرب ، ولم نذق لها طعما في تجربتنا مع ديننا القيم (الاسلام) .. هنا .. حيث يكون الدين (علما) إلهيا شاملا .. وحيث يغدو العلم عبادة و (دينا) ..

يبدأ سوليفان فصله الثالث (الذي سنعتمده والخامس هنا نظرا لأهميتها بصدد الموضوع الذي بين أيدينا) ، بهذه المقولة التي تذكرنا بتأكيدات كاريل في (الانسان ذلك المجهول) .. (تبدو التفسيرات العلمية للعالم من حولنا ـ يقول الرجل ـ أشد ما تكون وضوحا واقناعا عندما تتناول المادة الجامدة . ففي هذا المجال تبدو تلك التفسيرات مقبولة إلى درجة كبيرة . لأنها على العموم ترضي فضولنا وتعالج ما يثير اهتمامنا فيما يتعلق بالظواهر المادية . فالعمر ، والموقع ، والحجم ، والسرعة والتركيب الكيماوي ، هو ما تهمنا معرفته لدراسة نجم من النجوم . وإذا علمنا أن المادة تتألف من ذرات مشحونة بالكهرباء ، ومنسقة وفقا لأنماط معينة ، فاننا

(٢) عباس محمود العقاد ـ عقائد المفكرين في القرن العشرين ، الطبعة الثانية ص ٣٠ ـ ٣٢

نكون قد أرضينا فضولنا فيما يتعلق بتركيب المادة إلى درجة كبيرة : ص ٥) .

ولكن !!

(عندما نأتي إلى العلوم التي تعالج الظواهر الحية ، نجد الأمر مختلفا ، والحال أقل ارضاء مما هي عليه بالنسبة للعلوم الطبيعية . إن كثيرا من الاسئلة التي تبدو لنا جوهرية جدا في هذا المجال لم تجد الاجابة عنها بعد . مثال ذلك : ما الذى يجعلنا ننظر إلى الكائن الحي ككل وليس كمجموعة من الأجزاء المكونة له فحسب ؟ ما الذى تعنيه تلك الفكرة الغامضة التي نعبر عنها (بالكل) (wholeness) أو (التفرد) (individuality) حتى لو أمكن تفسير كل فعالية أو نشاط يقوم به الجسم الحي عن طريق التغييرات الفيزيائية والكيميائية التي تحدثها ، فان ذلك لا يعطينا الاجابة المطلوبة مالم يؤخذ بعين الاعتبار (النظام الغائي) (Purposive order) لتلك التغييرات . على أن (الغرض) أو (الغاية) في حد ذاتها ليست فكرة علمية ، بمعنى أنها لا تستخدم في علوم الفيزياء والكيمياء . وإن غالبية المشتغلين في علوم الأحياء ، أو على الأقل في علم الفيزياء الحيوية ، لا يستسيغون إدخال أية أفكار لم تثبت ضرورتها بالنسبة لتلك العلوم . إن مثل هذا العمل هو بلا شك إجراء جيد فيما يتعلق بمعالجة أصناف محدودة ومعينة من المشكلات او القضايا . لكنه يبدو أيضا وكأنه يقودنا إلى نتيجة مؤداها أن أهم قضايا علم الأحياء وأشدها بروزا لم يتناوله الدرس والتحليل بعد . لقد كان البروفيسور وايت هيد (White head) منصفا عندما أشار إلى هذه الحالة في معرض حديثه عن تطبيق أفكار الفيزياء والكيمياء على الحياة حيث قال : (لابد من الاعتراف بأن هذا الأسلوب ـ يقصد تطبيق أفكار الفيزياء والكيمياء على الظواهر الحية ـ قد لاقى نجاحا مرموقا . لكن المشكلة وهى هنا تفهم العمليات التي يقوم بها الجسم الحي ، لا يمكن أن تحدد بواسطة الأسلوب الذى تعالج به . ومن الواضح تماما أن هناك عمليات معينة تقوم بها بعض الاجسام الحية بناء على تصور مسبق لغاية ما ، وتصور طريقة معينة لبلوغها وتحقيقها . ولا يمكن حل المشكلة إذا جرى تجاهل فكرة الغاية لمجرد أن هناك عمليات أخرى يقوم بها الجسم الحى ويمكن تفسيرها في نطاق قوانين الفيزياء والكيمياء . إن وجود المشكلة في حد ذاته لم يعترف به ، بل جرى رفضه باصرار . لقد أجرى العالم ماني (Many) تجارب طويلة بقصد تعزيز اعتقاده بأن العمليات التي يقوم بها الجسم الحى ليست مستوحاة من فكرة الغاية . وأمضى العالم المذكور الكثير من وقته لكتابة المقالات التي أراد من ورائها أن يثبت أن فكرة الغرض أو الغاية غير ذات موضوع فيما يتعلق بتفسير النشاط الجسدى للكائنات البشرية ، شأنها في ذلك شأن بقية أنواع الحيوانات ، وذلك بما فيه أعمال هذا العالم نفسه ومقالاته . إن ملاحظة أولئك العلماء الذين يعملون للتدليل على أن أعمالهم لا مغزى لها ، ولا غرض من ورائها ، لأمر جدير بالدراسة والاهتمام .

(وثمة سبب آخر لاستبعاد فكرة العلة النهائية Final Causation ألا وهو الخشية من الانزلاق في التفسيرات السطحية ، وهذا أمر صحيح بكل تأكيد ،

فالعمل المضنى لتتبع سلسلة متلاحقة من الظواهر الفيزيائية ، يمكن ان يفسده اقتراح سطحى يتعلق بالعلة النهائية . ومع ذلك فان وجود حقيقة مؤداها ان ادخال فكرةالعلةالنهائية في العلوم أمر له مخاطره ، لايمكن أن يعتبر مبررا لتجاهل مشكلة حقيقية . فالمشكلة إذا تبقى قائمة لايمنع ذلك كون الحلول ضعيفة .

(ان الاتهامات التى تنطوى عليها أقوال وايت هيد لها ما يبررها بالتأكيد . اننا نحس المرة تلو المرة بأن المفاهيم الأساسية التى يستخدمها علماء الأحياء ليست كافية لمعالجة أهم المشاكل التى تواجههم . ان نظرية الانتقاء أو الاصطفاء الطبيعى (natural selection) على سبيل المثال ، لتبدو مليئة بالفجوات عندما تدرس بالتفصيل . ان المرء ليتقبل بسهولة ، وبشكل عادى ، التفسيرات الفيزيائية المحضة على سبيل المثال ، ولكن لابد له من بذل جهود عظيم حتى يستطيع الاعتقاد ، ولو مؤقتا ، بأن جميع التطورات التى حدثت للكائنات الحية على ظهر هذا الكوكب جاءت نتيجة (لتغييرات عشوائية) (random variations) ، وللصراع من أجل البقاء . ان نظرية الاصطفاء الطبيعى لاتفسر ولو من جانب بعيد أكثر الحقائق وضوحا فيما يتعلق بالعملية كلها ، ونعنى بذلك اتجاه الكائنات الحية نحو الارتقاء . فلو أن مجرد البقاء كان المطلب الوحيد ، فان نوعا من الحياة البدائية يبدو لنا كافيا ليفى بالغرض . ويبدو لنا فى هذه الحال أيضا أنه لن يكون هناك ما يستدعى حتى ظهور هذا النوع من الحياة البدائية ، لأن مثل هذه الحياة لايرجى لها منافسة الصخور والجمادات فى الاستمرار والبقاء .

(ان الانطباع الذى يراودنا بين وقت وآخر ، هو أن علماء الحياة لايستطيعون الافتراض بأن التقدم الفعلى للأحياء يمكن أن يفسر ضمن شروطهم التى يتمسكون بها . اللهم الا من قبيل الايمان الخارق . ويوجد بالطبع بين علماء الحياة من ينكر ان مثل هذا النوع من التفسير أمر ممكن . وقد أدخل هؤلاء بعض الأفكار الجديدة مثل (القوة الحيوية) (vital force) و (قوة التحقق) أو (الروح) emtelechy وما الى ذلك . لكنهم لن ينجحوا فى تعريف هذه المصطلحات وتحديد مضامينها بحيث يمكن استخدامها فى الأغراض العلمية . وبقيت المصطلحات شاهدا على أن المفاهيم الأساسية المعاصرة لعلم الحياة غير كافية : ص ٦ـ٩) .

فها هنا نجد :

أولا : صعوبة تفسير النشاط الحيوى بعيدا عن النظام الغائى) ، الذى يضبط أنشطته ويسيرها الى هدفها المرسوم .. ومحاولة غير مجدية من علماء الحياة لاستبعاد الغائية واعتماد أساليب العمل فى حقول الفيزياء والكيمياء والتى ترفض الاتكاء عليها .. تلك الأساليب التى قد تحقق بعض النجاح ولكنها لاتحل المشكلة من أساسها .. اذ يبقى التعامل مع الحياة هو غيره مع الذرات والجزيئات . ومن ثم يطرح (وايتهيد) تحفظه حول ضرورة الاعتراف ، بشكل أو بأخر ، بوجود تصور مسبق لغاية ما يفسر العملية الحيوية .

ثانيا : ان الخطأ يكمن في موقفنا من المشكلة ، في (كون العقول ضعيفة) ، كما يعبر سوليفان ، هذا الموقف الذي يسعى الى معالجة الحياة بعيدا عن فكرة العلة النهائية .. وهذا أمر له مخاطره ولا يمكن أن يكون مبررا لتجاهل مشكلة حقيقية .

ثالثا : ان نظرية الانتقاء ، أو الاصطفاء الطبيعي ، على فرض التسليم المطلق بها ، لايمكن أن تفسر ولا أن تبرر الا على ضوء وجود علة ، أو قوة ما ، تسوق الحياة والأحياء في سلم التطور صوب الاحسن والأرقى .. والا غدت العملية من أساسها لغزا مبهما ، الأمر الذي دفع بعض العلماء الى البحث عن بعض المفاتيح مثل (القوة الحيوية) أو (قوة التحقيق) أو (الروح) وما الى ذلك . (لكنهم لم ينجحوا في تعريف هذه المصطلحات وتحديد مضامينها ، بحيث يمكن استخدامها في الأغراض العلمية ، وبقيت المصطلحات شاهدا على أن المفاهيم الأساسية الحاضرة لعلم الحياة غير كافية) ، ولو قالوا : الله ، لحلت الأحاجي والألغاز ، ولوجدوا أنفسهم يتحركون في الطريق الصحيح لفهم معادلة الحياة المعجزة !!

ونلتقي بمحاولة أخرى يقوم بها ج ب . س . هولدن (j. b. s. haldane) أحد ألمع علماء الحياة المحدثين ، في احدى مقالاته (انني لأتصور وجود قوة تلازم خط تطور الحياة ملازمة العقل للدماغ . لقد حاول رويس (royce) في عام ١٩٠١ اعطاء صورة محددة لهذه القوة ، وذلك كعقل ذي أبعاد زمانية هائلة . وذكر أن الاحساس القوي الذي يلازم عملية التجدد موجود في ذلك العقل وجوده في عقولنا . واذا كانت هذه الأقوال تنطوي على عنصر من عناصر الحقيقة ، فانني أشك في أن تكون تلك القوة ذات طبيعة مشابهة لطبيعة العقل . ان شكي في امكانية وجود نوع من الكائن المجهول (!!) يلازم عملية التطور يعود الى الاعتراف بجهال مثل هذا الكائن وبغرابته التي لاتنقضي . تلك الغرابة التي تشكل الميزة التي ظللت أستشعرها خلال عشرين عاما قضيتها في العمل العلمي الدائب : ص ٩-١٠)

فكأنه ، وهو العالم يتحدث بلسان هيغل الفيلسوف ، الذي تقود محصلة فلسفته الى القول بالعقل الكلي للعالم ، والذي يتحرك التاريخ وفق توجيهه ، وتعبر الدول والحضارات عن مشيئته ، ويغدو الأبطال أدوات بيديه .. والصيرورة التاريخية هدفها تحقيق ما يسميه هيغل بتجلي المتوحد .. الانطباق الهندسي الباهر بين التاريخ وبين مشيئة العقل الكلي هذا .

ما هي طبيعة هذا العقل ؟ أين يقع ؟ كيف يعمل ؟ لاأحد يدري .. تماما كما أن هولدن نفسه لايدري طبيعة العقل (الذي يتميز بالغرابة) التي استشعرها طيلة عشرين عاما من العمل العلمي المتواصل .. وهكذا وصفت فلسفة هيغل المثالية بأنها تمشي على رأسها .. ولا ندري بماذا يمكن أن توصف فكرة هولدن هذه .

ومرة أخرى .. لو قالوا : الله ، لحلت الاحاجي والألغاز .. ولوجد العالم والفيلسوف نفسيهما يتحركان في الطريق الصحيح مع ادلة الحياة المعجزة .

(٢)

بل ان المادية الديالكتيكية تذهب ـ كعادتها ـ خطوة أبعد ، فترفض الغائية بالكلية ، وترى(ان الفلاسفة المثاليين بما أنهم عاجزون عن تفسير حقائق العقلانية والنظام التي يصادفونها أينما كانوا في الطبيعة ، فقد أخذوا يزعمون أن ما يحدد نشوء وتطور جميع الأشياء في الطبيعة ليست الأسباب المادية وقوانين الطبيعة نفسها ، بل الهدف الذي ترمي اليه ، ومهمتها ، والغرض من وجودها . لقد أطلق على هذا الرأي اسم الغائية . ان انغلز يهزأ من هذه المباحكات ملاحظا ان القطط طبقا للنظرة الغائية الى العالم قد خلقت من أجل أن تبتلع الفئران وأن الفئران خلقت من أجل أن تبتلعها القطط ، وقد أوجدت الطبيعة كلها للبرهنة على حكمة الخالق .. ان المثاليين يأخذون بنظرية الغائية حتى يومنا هذا)[٣] .

والأمر في حقيقته ليس بهذه البساطة التي يريد انغلز (متعمدا) أن يصور بها قضية خطيرة كالغائية .. انه بهذا المثال ، يقتطع من وقائع العالم جزئية صغيرة يريد بها أن يفسر كنه العالم ولا غائيته بأسلوب كاريكاتيري ساخر .. ومعروف منطقيا أن الحكم على الكل من خلال جزئية من جزئياته أمر يجانب الصواب ، إنه كمن يقتطع شريحة من لحم مخلوق ما يريد أن يفسر بها نشاطه البيولوجي الوظيفي وحتى العقل ، أو كالذي يقتطع تعبيرا من قصيدة أو مساحة من عمل فني لكي يحكم من خلاله على مجمل العمل وملامحه النهائية .

فها هو ذا العلم يقول كلمته ، ويعلن من قلب المختبر ، لا على طريقة التصوير الكاريكاتيري للحكمة من التهام القطط للفئران ، انه بدون تصور غائي للحياة والعالم والانسان فانه ليس ثمة أمل في فهم الحياة والعالم والانسان .. ان العلائق والاستطرادات السببية قد تفسر جزئيات من هذه الأقطاب ولكنها لاتحل قضاياها الكبرى .

واذا كان التهام القطط للفئران لايمنحنا قناعة ما بغائية خلق هذين الطرفين ، فان بدء الحياة والعالم وتسلسلها وفق ملايين الموافقات والعلاقات البنائية المركبة التي تستبعد الصدفة نهائيا ، لايجعلها إلا تصور وجود مفتاح عظيم لهذا كله : الغائية .

ان المادية التاريخية نفسها ، توأم الديالكتيكية ، تجد نفسها مسوقة الى نوع من الغائية يتحرك من خلالها التاريخ نحو الأحسن ، وهي لو أعطت الجماعة البشرية ، أو الطبقة ، الحرية المطلقة في صياغة ظروفها التاريخية وصنع مستقبلها لذهبنا معها الى رفض الغائية ، ولكنها تمنح مساحة واسعة في امداد التاريخ لما تسميه بالضرورة التاريخية .. الحتمية التاريخية .. وما دام الأمر كذلك .. ما دام أن هناك شيئا ما خارج وعي الانسان وارادته يتحرك بعقلانية صوب الأحسن فلا بد أن في الأمر غاية ما ، قوة ما ، هي التي تسير التاريخ ، وفق المادية التاريخية

(٣) بوبوستنيك وياخوت : عرض موجز للمادية الديالكتيكية ، دار التقدم ، موسكو ، ص ـ ١٢٢ ـ ١٢٣ .

نفسها ، في هذا النظام الفذ العجيب صوب غاياته الانسانية !!

(٣)

ويمد سوليفان تحليله الى (علم النفس) باعتباره أحد علوم الحياة فيرى أنه (على نقيض العلوم الطبيعية ، ليبدو أشد قصورا أو أقل كفاية . فأكثر نظرياته قربا من مفاهيم الميكانيك ، وهى نظرية السلوك (behaviorism) تعانى من قصور شديد . حقا لقد أدخل التحليل النفسى (psycho — analysis) مفاهيم اساسية غير ميكانيكية . لكن هذه المفاهيم بقيت غير محددة الى درجة لايمكن معها وصفها بأنها مفاهيم علمية . فمفهوم الدافع الجنسى أو الليبدو (lidido) عند فرويد (Freud) مثلا ، قد أريد به تفسير أشياء كثيرة جدا الى درجة أنه لم يفسر شيئا محددا (!!) فمن وجهة النظر العلمية لايمكننا أن نكسب شيئا جديدا اذا قلنا بأن أشد الظواهر النفسية بروزا تصدر من الليبدو ، بدلا من القول أن تلك الظواهر تصدر عن ارادة الله . ان المفهوم الذى يفترض فيه أن يفسر كل شىء ، لايفسر شيئا على الاطلاق : ص ١٠) .

وسيعود سوليفان فى الفصل الخامس المعنون بـ (طبيعة العقل) للوقوف طويلا عند معطيات علم النفس وكيف أنها لم تصل ـ عتبات اليقين الأولى . وتلفت نظرنا هاهنا عبارة ذات بعد منهجى ، يكاد يكون سمة من سمات الفكر الوضعى فى الغرب ، فى تألقه وفى سقوطه على السواء .. (ان مفهوم الدافع الجنسى عند فرويد مثلا قد أريد به تفسير أشياء كثيرة الى درجة أنه لم يفسر شيئا محددا !!) .

وهكذا فان مفهوم (العقل الكلى) لدى هيغل قد أريد به ـ كذلك ـ تفسير أشياء كثيرة جدا فى العالم الى درجة أنه لم يفسر شيئا محددا .. وتبدل وسائل الانتاج ، فى النظرية المادية التاريخية ، قد أريد بها تفسير أشياء كثيرة جدا فى التاريخ الى درجة أنها لم تفسر شيئا محددا .. وما يقال عن المثالية والمادية يمكن أن يقال عن الوجودية والعبثية وسائر المذاهب الغربية على كافة المستويات .

ان بعدا نفسيا يكمن وراء هذه التعميمية ، للكشوف ذات الطابع الجزئى . ان العالم أو الأديب أو الفيلسوف ، وقد اكتشف بذكائه مفتاحا ما من المفاتيح التى يمكن أن تسلط ضوءا على الوجود والتاريخ ، يسعى الى مد اكتشافه هذا لكى يغطى كافة مساحات الوجود والتاريخ ومنحنياتها الطويلة المعقدة المتشابكة .. انه يريد أن يحتكر حق الكشف والتفسير ، ويحجب عن الآخرين حريتهم العقلية والوجدانية فى أن يرحلوا هم أيضا وأن يكتشفوا ويبتكروا نظريات ونظما وأعرافا ، وانها لنرجسية هي ولاريب أقسى أنماط النرجسية التى عرفتها مناهج البحث البشرى وطرائقه .. انها لتصل بهم ـ أوهكذا يخيل اليهم ـ الى عتبات الألوهية .. وكيف .. وهم يجدون من المعجبين والاتباع عبادا خاضعين يسبحون بحمدهم ويمنحونهم طائعين صفة التوحد والتفرد !!

ها قد آن الأوان لكى يقول العلم كلمته .. انه ليست ثمة حقيقة فى أى ميدان من ميادين العلم

المادى أو الحيوى يمكن أن يفسر بها العالم كله .. انها تفسر جانبا من العالم .. نعم .. ولكن ليس العالم كله بأية حال من الأحوال .

ويخلص سوليفان الى القول بأن (المفاهيم الاساسية التى أمكن استخلاصها وعزلها حتى الآن ، والتى تعتبر وافية الى حد معقول ، هى تلك المرتبطة بالعلوم التى تعالج الظواهر المادية الجامدة . ونقول (وافية الى حد معقول) لأن نظريتى النسبية (relativity theory) والكم (Quantum theory) قد أدتا حديثا الى اعادة النظر فى هذه المفاهيم ومراجعتها مراجعة شاملة . على كل حال فقد أثبتت تلك المفاهيم نجاحا فذا خلال القرون الثلاثة الماضية وانه لمن المشكوك فيه أن يؤدى هذا النجاح الى نجاح أية تجربة تقوم على تطبيق هذه المفاهيم فى مجالات لاتقبل بطبيعتها التطبيق فيها : ص ١١) .

لذا فحتى العلوم التى تعالج الظواهر المادية الجامدة ، لم تسلم معطياتها من الهزات .. فها هى ذا نظريتا النسبية والكم ، تغيران وتبدلان فى الكثير من المفاهيم العلمية السائدة ، والمسلمات ، أو هكذا كانت توصف ، والتى صمدت خلال القرون الثلاثة الماضية . ومهما يكن من أمر فان النجاح (النسبى) لمفاهيم التعامل مع المادة يجب ألا يدفعنا الى الطريق الخاطىء وهو قسر تجربة الحياة على الخضوع للمفاهيم نفسها ، لأن مصير قسر كهذا هو الفشل بعينه ، وهذا يعود بنا مرة أخرى الى ضرورة البحث عن معايير أخرى لدراسة علوم الحياة ، والى التسليم بالغائية كمفتاح لكثير من الأبواب الموصدة ها هنا .. وان كنا نحن نجد فى الغائية أمرا مسلما به حتى على مستوى المادة : (فقال لها وللأرض : ائتيا طوعا أو كرها ، قالتا أتينا طائعين)[٤] (وان من شىء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم)[٥] . وقد عالجنا هذه النقطة بما فيه الكفاية فى كتاب (التفسير الاسلامى للتاريخ) .[٦]

(٤)

ولكن ما هى المفاهيم الأساسية للعلوم التى تعالج الظواهر المادية ؟ وكيف أمكن استخلاصها ؟ (ان الاجابة على هذا السؤال ـ كما يقول سوليفان ـ سوف تمكننا من الوقوف على طبيعة وحدود الأسلوب العلمى ، وسوف تظهر لنا أن الأمل فى أن تكون هذه المفاهيم كافية لتغطية احتياجاتنا ولتفسير كل ما يقع فى مجال خبراتنا وتجاربنا فى المستقبل ، أمل ليس له أساس يرتكز عليه : ص ١١) .

ذلك ـ والحق يقال ـ جواب خطير ، يعلن بصراحة أنه حتى على مستوى العلوم التى تعالج الظواهر المادية الجامدة فانه ليس ثمة يقين مطلق ، ليس ثمة سوى الحقائق النسبية والافتراضات ، والمتغيرات .

(٤) سورة فصلت ١١
(٥) سورة الاسراء ٤٤
(٦) دار العلم للملايين ، بيروت ـ ١٩٧٥

يقوم سوليفان للاجابة على هذا السؤال بجولة طويلة مع معطيات العلماء عبر قرون ثلاثة. يبدأ مع (كوبرنيكوس) و (كبلر) و (غاليله) فيبين أن دراستهم للظواهر اعتمدت أسلوبا انتقائيا يقوم على اختيار بعض من المجموع الكلي للظواهر على اعتبار أن هذا (البعض) فقط يمكن أن يصاغ في قالب علمي .

وعلى سبيل المثال فان كوبرنيكوس وجد أن الأجرام السماوية تتحرك بانتظام وانضباط عظيمين . وتوصل الى اعتبار الشمس مركز الثقل ، وكانت هذه النظرية عرضة لمعارضة شديدة بالنظر لمفاهيم الحركة المغلوطة التي كانت سائدة في ذلك العصر . ان نظرية كوبرنيكوس كتفسير فيزيائي للظواهر المعنية لم تكن بالتأكيد أفضل من نظرية بطليموس ، ومع هذا فقد كان صاحبها واثقا من أن سحرها الجمالي كاف ليوصل هذه الخطوة باهتمام الرياضيين واعجابهم . وبالفعل فقد كان لهذه الثقة ما يبررها . ولما جاء كبلر فأخذ بالرواء الجمالي للنظرية الجديدة ، ورفع منزلتها في نظره ، ذلك المركز المرموق الذي أعطاه للشمس . ولا عجب فقد كان كبلر ، بطريقة باطنية غامضة ، أحد عباد الشمس (ويقتبس سوليفان فقرات من محاضرة لكبلر يتغزل فيها بالشمس وكأنها تراتيل أحد كهنة اخناتون) .. وهكذا فان العوامل التي أدت بكبلر الى قبول نظرية كوبرنيكوس لا يمكن اعتبارها الآن عوامل علمية على الاطلاق .

وما يقال عن مركز الشمس يمكن أن يقال عن صفات الأشياء ، هل هي موضوعية متواجدة في صلب الأشياء وصميم تركيبها أم أنها ذاتية تضفيها عقولنا عليها بشكل أو بآخر ؟ وهل ثمة نوعان من الصفات أحدهما أساسي والآخر ثانوي .. ليس ثمة جواب نهائي ، ونجد أنفسنا في نهاية الأمر أن المسألة قد عولجت فلسفيا بطريقتين : الطريقة الأولى أو الرأي الأول ينكر القول بأن الصفات الأساسية أقل ذاتية بأي قدر من الصفات الثانوية ، ويعتبر مجموعتي الصفات كلتيهما تابعتين للعقل ، ولا يمكن تصور أي وجود لها خارجه . والطريقة الثانية أو الرأي الثاني ينكر القول بأن الصفات الثانوية أقل موضوعية بأي قدر من الصفات الاساسية . فكل من هذين الرأيين ينكر أن الصفات الأساسية هي أكثر حقيقة من الصفات الثانوية ، على الرغم من أن الصفات الأساسية هي فقط التي يمكن اخضاعها للمعالجة الرياضية .. ان العقيدة الغاليلية (Galileas Doctrine) التي أصبحت جزءا من النظرة العلمية الشاملة تصر على أن الصفات الأساسية هي وحدها حقيقة . أما الصفات الأخرى فهي صفات وهمية بشكل أو آخر ..

وكذلك ، فان ثمة وجهات نظر مختلفة ، ومتضادة أحيانا ، حول مفهومي الزمان والمكان .. وحول فكرة السبب أو العلة (Cause) والغاية .. وحول الامتداد والفراغ .. أما عن طريقة التعامل بين العقل والمادة فقد أصبحت لغزا من الألغاز .. ان ديكارت الذي عالج هذه المسألة بافاضة ، لم يقل شيئا في هذا الصدد أكثر من أن الله قد جعل مثل هذا التفاعل ممكنا !!

يتناول سوليفان هذه المسائل الأساسية وغيرها عبر جهود كبار العلماء الذين اعتقدوا بأن الرياضيات هي مفتاح الكون ، والذين سيطرت على أذهانهم هذه الفكرة فانعكست على معطياتهم كافة دون أن يعنوا أنفسهم ـ أحيانا ـ بتجريب هذه المعطيات للتأكد من مدى سلامتها وصحتها : كوبرنيكوس .. كبلر .. غاليله .. ديكارت ..

ثم يخلص الى القول بأننا رأينا حتى الآن (بأن تطور النظرة العلمية ـ قبل نيوتن ـ قد اخذ ملامحه الأساسية من نزعات الرياضيين . وقد كان الافتراض الأساسي المرافق للانجاز العلمي هو أن العالم الحقيقي ما هو الا عالم الكم . واذا قارنا هذه النظرة بالنظرة العلمية الحديثة ، المتطورة ، فانا نرى أن رجال العلم المتقدمين كانوا شديدي الميل لأن يشرعوا للعالم على أساس افتراضات مسبقة (A Priori) ثابتة ، افتراضات ما هي في الحقيقة الاتعبير عن النزعات الرياضية التي كانت مسيطرة عليهم . ان النظرة الحديثة تختلف عن نظرتهم في أن افتراضاتهم ذات طبيعة تجريبية . وعلى الرغم من أن الرياضيات قد أثبتت حتى اليوم أنها أقوى اداة لتفحص الطبيعة تفحصا علميا ، فان ذلك لايبرر الاعتقاد بأن الطبيعة هي رياضية بحكم الضرورة !! لقد تحققنا الآن من أن الاستنتاجات الرياضية مهما كانت متينة يترتب دائما تدقيقها عن طريق التجربة . ان غاليله الذي يدهشنا بكونه اكثر العاملين الأوائل تقدما ، يذكر بأنه لم يكن في معظم الأحيان يعتبر التدقيق التجريبي على استنتاجاته أمرا ضروريا . لقد لجأ فقط الى التجربة من أجل اقناع خصومه بوجهة نظره . ان نيوتن يعتبر أول من ربط بين النظرة الرياضية والنظرة التجريبية ربطا كاملا : ص ٢٥ـ٢٦) .

(٥)

وعندما نصل الى نيوتن نكون قد بدأنا عصر التجريب بمعناه الدقيق ، رغم أن عددا من الذين سبقوه كانوا تجريبيين كذلك ، مثل جيلبرت وهارفي وبويل (ولا يشير سوليفان الى الجهود الكبيرة المثمرة التي سبق بها العلماء المسلمون في ميدان التجريب .. ان سوليفان كمعظم الأوربيين ينظر الى القارة كبدء ومنتهى لمسيرة الحضارة البشرية) .

وعلى خلاف العلماء الذين سبقوه لم يعتبر نيوتن العالم ذا طبيعة رياضية بالضرورة .. ولم يفترض أن الرياضيات هي المفتاح الوحيد للحقيقة . لقد كان يقول (أرجو أن تلقى هذه المبادىء التي تم ارساؤها بعض الضوء على هذا الأسلوب (الأسلوب الرياضي) ، أو أي أسلوب فلسفي آخر أصدق منه) . وبعد أن ثبت له فعالية الأسلوب الرياضي ، قرر استخدامه ولكن ضمن تحفظات اكيدة : ص ٢٦ـ٢٧) وكان يقول (ان العلم بشكله الرياضي المفترض كان مغامرة ربما لزم أن نأتي بأسلوب آخر أكثر صدقا : ص ٢٩) .

أسلوب آخر أكثر صدقا !! اننا هنا في الشرق ، في عصور انحطاطنا الحضاري لا يمكننا بحال أن نتصور أن طريقة علمية ما ، رياضية أم تجريبية أم أية طريقة أخرى ، يمكن أن تعد مغامرة وأن بالامكان الاتيان بطريقة أخرى .. اننا هنا نرفض المساس

حتى بالنظريات والرؤى التي تطرحها المناهج العلمية . فالفرويدية في وقت ما كان التشكيك بها يعد كفرا بواحا ومروقا عن حظيرة العلم . والمادية التاريخية اليوم يعد نقدها بالنسبة لقطاع واسع من المثقفين . المقلدين ، خروجا عن الأسلوب العلمي وضربا في الخرافة !! هذا بالنسبة لنتائج البحث فكيف بالنسبة للمنهج نفسه ؟ !

أما في الغرب حيث صنعت هذه المناهج طيلة القرون الأخيرة ، وانتجت نظرياتها وقوانينها بالتالي ، فان بمقدورهم ـ هناك ـ أن ينقدوا ويشككوا ويستبدلوا أسلوبا بأسلوب ومنهجا بمنهج ، ناهيك عن رفض نظريات بكاملها وطرح نقائض بديلة لها تماما .. انهم صناع حضارة ، ونحن في عصورنا الأخيرة مستوردو حضارة ، ومن يجدون أنفسهم قادرين ـ بثقة ـ على التغيير والاستبدال لما صنعته أيديهم وصاغته عقولهم .. ونجد أنفسنا عاجزين عن النقد الحر والتغيير والاستبدال .(٧)

يمضي سوليفان قدما فيبين ان نظرة نيوتن التي هيمنت على أوساط العالم العلمية لمدة تقارب المائتي عام وجدت أنها غير كافية !! وأن ما يجري الآن هو استبدالها بالاتيان بنظرة مختلفة .. ذلك هو ما دعي بالثورة الحديثة في العلوم !! (لقد أصبح الآن واضحا أن المضامين الفلسفية للنظرة الجديدة تختلف اختلافا بينا عن مضامين النظرة القديمة ، وذلك على الرغم من أن عملية اعادة البناء لم تكتمل بعد على أية حال من الأحوال : ص ٣٢) .

وستظل عملية اعادة البناء قائمة هناك مادامت لديهم الرغبة الاصيلة في التقدم . ويوم يعتقد الغربيون أن عملية البناء قد استكملت فمعنى ذلك أن شمس حضارتهم قد آذنت بالأفول !!

والنتيجة ؟ (لقد اصبح العلم شديد الحساسية ومتواضعا نسبيا . ولم نعد نلقن الآن أن الأسلوب العلمي هو الأسلوب الوحيد الناجع لاكتساب المعرفة عن الحقيقة : ص ٣٢) .. هذا ما يقوله العلماء أنفسهم .. أما العالة ، فانهم يرفضون ذلك ، ويشنجون ازاء أية محاولة تستهدف نقد قدرة العلم على حل لغز الحياة والوجود .. فاذا ما قيل لهم ان هنالك أسلوبا آخر للمعرفة لن يتم فهم الحياة الا بمعونته وذلك هو الدين .. فغروا أفواههم دهشا ولووا أشداقهم ازدراء !! ذلك أننا مازلنا نلقن بأن الأسلوب العلمي هو الأسلوب الوحيد الناجع لاكتساب المعرفة عن الحقيقة .. وأنه لاحاجة بعد اليوم للدين !!

ولنتابع (ان عددا من رجال العلم البارزين يصرون بمنتهى الحماس على حقيقة مؤداها أن العلم لايقدم لنا سوى معرفة جزئية عن الحقيقة ، وأن علينا لذلك أن لانعتبر أو يطلب الينا أن نعتبر كل شيء يستطيع العلم تجاهله مجرد وهم من الأوهام . ان الحماسة التي يظهرها رجال العلم هؤلاء فيما يتعلق بفكرتهم القائلة بأن للعلم حدودا ليست مما يثير العجب في حقيقة الأمر . فلو اعتبرنا ما يقدمه العلم على أنه الحقيقة النهائية فان الانسان نفسه لن يكون سوى ناتج عرضي مشتق من آلات رياضية هائلة

(٧) عالجت هذه النقطة بالتفصيل في بحث : ملاحظة في التفسير الحضاري) كتاب (مع القرآن في عالمه الرحيب) . دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧٩

لاعقل لها ولا غرض . وهناك من العلماء انسانيون الى درجة أنهم يجدون مثل هذه النتيجة مضطربة . وحتى أولئك العلماء المتعصبون للنظرة القديمة فانهم يظهرون فى بعض الأوقات رغبة ملحة فى أن لا تكون الأمور على الشكل الذى يعتقدونه . فعلينا اذا أن لاندهش اذا وجدنا أن الاكتشاف القائل : بأن العلم لم يعد يجبرنا على الايمان بتفاهتنا بالضرورة قد لاقى ترحيبا وتهليلا حتى من بعض رجال العلم أنفسهم : ص ٣٢ ـ ٣٣) .

اننا نجد فى هذا المقطع (مبادىء) غاية فى خطورتها بالنسبة للمسألة العلمية .

نجد عددا من رجال العلم البارزين يصرون بمنتهى الحماس على حقيقة مؤداها أن العلم لايقدم لنا سوى معرفة جزئية عن الحقيقة . وبالمقابل فان الأجزاء الاخرى من الحقيقة . الأجزاء الأشمل والأوسع والأعمق . تندّ بالضرورة عن قدرة العلم على الاحاطة وهنا تبدو القيمة الحقيقية للدين .. ان الذين يقولون هذا ليسوا أناسا عاديين ولا فلاسفة ولا أدباء .. انما رجال علم بارزون . وهم يقولونه (بمنتهى الحماسة) . وهى عبارة تحمل دلالتها ولا ريب .

(٦)

لقد انتهى العصر الذى اتخذ العلم فيه الها .. عصر الوثنية العلمية التى مسخت الانسان وأذلته وحولته الى مجرد تابع ذليل للقوانين والنظريات .. بل الى مجرد ناتج عرضي تافه مشتق من آلات رياضية هائلة لاعقل لها ولا غاية .. انه حتى العلماء المتعصبين للنظرة القديمة ـ ولنلاحظ هنا عبارة (التعصب للنظرة العلمية القديمة) فليس التعصب يقتصر على الدين ـ حتى هؤلاء لم يعودوا يرتاحون لهذا التصور الشنيع : الانسان وهو يتحول الى ناتج عرضي فى كون لاهدف له ولا غاية .. لقد انتهى عصر الايمان بتفاهة الانسان ، وأخذ العلم ـ وقد جاوز طفولته ، وخطا نحو الرشد ـ يقود البشرية نحو الحرية ، متجاوزا بها عصر العبودية الرهيب .. وان هذا المصير الأكثر اضاءة لاقى ترحيبا وتهليلا من بعض رجال العلم أنفسهم !!

(ان هذا التغير فى النظرة العلمية يبدو وكأنه حدث فجأة . اذ لم تمض ستون سنة منذ صرح تندل (Tyndall) فى بلفاست بأن العلم وحده قادر على معالجة كل مشاكل الانسان الأساسية ، ولم تمض بعد عشرون سنة منذ قال برتراند رسل وهو يتأمل بعض الأجوبة العلمية (ان استقرار الانسان لايمكن أن يبنى من الآن فصاعدا الا على أسس متينة لايتطرق اليها الفساد) ، انه والى الحد الذى تستند فيه هذه الملاحظات الى الاقتناع بأن الحقيقة الوحيدة هى المادة والحركة يمكن القول ان أسس هذه الملاحظات لم تثبت بعد . ان المحاولة لتمثيل الطبيعة على أنها مادة وحركة قد باءت بالفشل . لقد بلغت المحاولة ذروتها فى أواخر القرن الثامن عشر عندما جاهر لابلاس مؤكدا بأن فى مقدور رياضي عظيم الى الدرجة المطلوبة أن يتنبأ بكل مستقبل العالم لو أعطيت له معلومات كافية عن توزيع الجزيئات فى السديم البدائى Primitive nebula . ان المفاهيم الأساسية التى استطاع نيوتن عزلها واستخلاصها قد

أثبتت كفايتها في التطبيق الى درجة جعلتها تعتبر وكأنها مفتاح كل شيء : ص ٣٣) .

أن تنحل ورسل وداروف وماركس ودوركايم ، وغيرهم كثيرون أبناء عصر عبودية العلم ، عصر الدهشة والاعجاب الذى يتجاوز الوقفة الموضوعية ازاء الظواهر والأشياء الى نوع من التقبل والانصياع .. لقد رأينا مثلا ـ تحول (كبلر) من عالم رياضي الى كاهن ، وهو يقف قبالة الشمس ، من خلال النظرية الجديدة التى جعلتها مركزا للكون .. يقول كلمات وكأنه يرتل في أحد معابد أخناتون .. ان الأطفال الذين تبهرهم الأشياء الوهاجة ، يفقدون قدرتهم على تأملها والتمعن فيها ، ويصبحون على استعداد لأن يرموا بأنفسهم فيها حتى ولو انتهى الأمر الى أن تحرقهم أو تبتلعهم !! ان علماء عصر الوهج العلمى كانوا مستعدين أن يتحول كل واحد منهم الى (كبلر) آخر يسجد للصنم الجديد ويطوف حوله ويتنازل عن حريته الكاملة عند قدميه ..

ولكن وبمرور عقود قليلة من الزمن ، تهاوت الاعتقادات القديمة ، وتعرت الصنميات الفانية ، وتبين للخط الجديد من العلماء الكبار أن العلم ليس هو كل شيء وأن مفتاح الكون كله ليس بيديه .. وأنه ليس بمقدور أكبر رياضي العالم أن يقول لنا كيف يستطيع عقله أن يفاضل او يكامل بين الأرقام ؟ !

ويمضي سوليفان يحدثنا عن هذا الانحسار الشامل لمد العلم والانطفاء غير المتوقع لوهجه الذي أعشى عيون أجيال وأجيال وفتنهم عن دينهم وبين لنا كيف أن العلم ليس حقائق نهائية لا تقبل نقضا ولا جدلا .. ! لقد جاءت أول إشارة إلى أن مفاهيم نيوتن لم تعد تفي بالغرض عندما حاول بعض العلماء أن يصوغوا نظرية ميكانيكية للضوء . وأدت المحاولة إلى ابتداع الأثير . وهو عمل يعد من أقل ما أنتجته العبقرية العلمية قبولا . واستمرت المحاولة أجيالا طويلة وظهرت خوارق من العبقرية الرياضية في محاولة تفسير خواص الضوء ضمن مفاهيم نيوتن ، وأصبحت الصعوبات مدعاة لليأس أكثر من أي وقت مضى . وبدت مفاهيم نيوتن وكأنها قد أصبحت قابلة لأن تقهر بعد أن نشرت تفسيرات ماكسويل Maxwell القائلة بأن الضوء ظاهرة كهربائية مغنطيسية . وكان الأثير قد أصبح في هذا الوقت معقدا إلى درجة لم تعد تنيل التصديق . لم يكن معقدا فقط ، بل كان بشعا أيضا . والبشاعة في النظريات العلمية شيء لا يستطيع رجل علم أن يتسامح تجاهه . لقد قدم كوبرنيكوس مثلا صحيحا للعلم القائم على المزاج عندما بدا مقتنعا بأن السحر الجمالي لنظريته سوف يكفل لها شق طريقها في وجه نظرية بطليموس التي كانت بدورها تشكو من التعقيد الذي لا يطاق . لقد أصبح بناء الأثير صناعة فاسدة !! وسبب ذلك على الخصوص هو أن الطلب على منتجاتها كان قليلا جدا . وقد بدأ يتسرب إلى نفوس رجال من العلماء ما يشير إلى أنه ليس هناك شيء بالغ القدسية في تراكيب أو مفاهيم نيوتن ، وإلى أن قائمته بالأصول النهائية كالكتلة والقوة وما إلى ذلك لم تكن شاملة لكل شيء على وجه الحصر . وبهذا يمكن إضافة الكهرباء إلى هذه الأصول عوضا

عن إرجاعها إليها . وهذا ما حصل بالفعل فبعد تردد طويل ، وبعد مجهودات أخيرة يائسة في محاولة تفسير الكهرباء ضمن شروط الميكانيك ، أضيفت الكهرباء إلى قائمة الأصول التي لا يمكن إرجاعها ؛ ص ٣٣ـ٣٥) .

صيغ تعبيرية ناقدة تنبث ها هنا وهنالك وتشير إلى ثقة العقل الغربي بنفسه والى أن الكثير من الحقائق العلمية لا تقر على حال .. ونحن بأمس الحاجة إلى أن نمتلك الثقة نفسها .. أن نتعلم منهم هذه الأخلاقية التي فقدناها منذ أن أفلت شمس حضارتنا .. ولن يتم هذا قبل أن نتحقق بإيماننا الاسلامي الأصيل ، ونبني مختبراتنا بأنفسنا :

(كان الأثير (نظرية الأثير) .. قد أصبح في هذا الوقت معقدا إلى درجة لم تعد تقبل التصديق . لم يكن معقدا فقط بل كان بشعا أيضا . والبشاعة في النظريات العلمية ـ كما ذكرنا سابقا ـ شيء لا يستطيع رجل علم أن يتسامح تجاهه) !! وعندما استبشع بعض علمائنا ومفكرينا نظرية الليبدو (الدافع الجنسي) لفرويد ، قامت قيامة أدعياء العقلانية المهزومين ، وقعدت .. وسنرى في المقطع الثاني من هذا التحليل كيف أن تلامذة فرويد أنفسهم انشقوا عليه وطرحوا بدائل أخرى لتفسير السلوك البشري .. ومن يدري فقد يأتي اليوم الذي تُستبشع فيه نظرية الليبدو (والبشاعة في النظريات العلمية ـ كما قال سوليفان ـ شيء لا يستطيع رجل علم أن يتساهل تجاهه) !!

وعبارات كثيرة أخرى .. (قدم كوبرنيكوس مثلا صحيحا للعلم القائم على المزاج) (لقد أصبح بناء الأثير صناعة فاسدة) (وليس هناك شيء بالغ القدسية في تراكيب مفاهيم نيوتن) ..... إلخ ..... إلخ .

(٧)

ثم جاءت محاولات تفسير الكهرباء والضوء منعطفا خطيرا في تاريخ الحركة العلمية .. لقد استعصت طبيعة الكهرباء على الفهم رغم المحاولات المضنية التي قادت جميعها إلى فهم (أن كل ما نعرفه عن الكهرباء هي الطريقة التي تؤثر بها في أدواتنا القياسية . والوصف المضبوط لسلوك الكهرباء على هذه الشاكلة يعطينا مواصفاتها الرياضية Mathematical Specifications وهذا يحق هو كل ما نعرفه عنها ؛ ص ٣٥) .

الأوصاف وليست الماهيات .. هذا كل ما هنالك .. بمعنى آخر ان العلماء الكبار لايزالون يقفون على الأعتاب ، ولما يفتحوا بعد الباب ـ لقد تمكنوا من الالمام بجوانب من تأثيرات الكهرباء ومؤشرات عملها .. أما هي .. كنهها .. تركيبها .. ماهيتها .. فلا يدري أحد شيئا .. ومن عجب أنهم وهم يقفون على الباب استخرجوا من الكهرباء هذه المنجزات التقنية العظيمة .. فكيف لو عرفوا الماهية نفسها ، ماذا هم صانعون ؟ حقا ان في الكون لطاقات مذخورة هائلة ، ليست الكهرباء والذرة سوى مؤشرين عليها فحسب ، وإن على الانسان أن يحث خطاه إلى مزيد من الكشف والتنقيب .. وإن من يقرأ في القرآن الكريم الآيات الخاصة بتسخير الطاقات

الطبيعية لسليمان عليه السلام يعرف كيف أن هذا التسخير كان بمثابة خدمة كبيرة جدا ، ويعرف أيضا أن كتاب الله سبحانه جاء لكي يفتح أعين الناس وعقولهم على ما ينطوي عليه الكون من طاقات وقدرات .

لقد قبلت الكهرباء ضمن الأصول والأجسام التي لا تقبل الارجاع إلى أصل سابق عليها ، لأنها تستعصي على التحليل والاحالة (لقد قُبل جسم جديد في الفيزياء لا نعرف عنه شيئا سوى بنيته الرياضية Mathematical structure وقد بدأت منذ ذلك الوقت تدخل في الفيزياء أجسام أخرى بنفس الشروط . ووجد أن هذه الأجسام تلعب دورا مماثلا بالضبط ذاك الدور الذي تلعبه الأجسام القديمة فيما يتعلق بتشكيل النظريات العلمية . لقد أصبح الآن واضحا أن معرفة طبيعة الأجسام التي نتحدث عنها لم تعد مطلبا لازما بالنسبة للفيزياء ، بل تكفي معرفة بنيتها الرياضية وهذا يحق هو كل معرفتنا حولها . وقد جرى التحقق الآن من أن معرفة البنى الرياضية هي كل المعرفة العلمية المتوفرة لدينا حتى فيما يتعلق بأجسام نيوتن المألوفة . وإن اقتناعنا بأننا نعرف هذه الأجسام بصورة قريبة ما هو إلا مجرد وهم ـ ص ٣٦) .

لقد طأطأ العلم الرصين رأسه ، وسلّم بالواقع ، بعد أن تجاوز مرحلة مراهقته المتبقة .. سلّم بأن معرفة الأجسام الفيزيائية على حقيقتها ما هي الا مجرد وهم ، وأن ما نمت معرفته إلى الآن يتعلق ببناها الرياضية فحسب ، وتلك هي حصيلة قرون من النشاط العلمي !!

ونحن نحاول أن نتفحص الجان والشياطين والروح البشرية .. وأن نخضعها للحصر المختبري .. حتى إذا أعيتنا الحيل ، اجتهدنا في الرأي فقلنا إنها ربما تكون غير موجودة .. وهنالك في أوروبا نفسها ، فلاسفة وأدباء ، حاولوا أن يتكئوا على معطيات العلم كحقائق مسلمة منزلة من السماء وأن يبنوا عليها فلسفاتهم ورؤاهم ، لكي يضفوا عليها ـ هي الأخرى ـ صفة العلمية ..

وبتغير العلم .. وبتغير الأساس .. فإذا بنظرياتهم تتهاوى الواحدة تلو الأخرى .. هذا ما حدث بالنسبة لكثير منها في حقول الاجتماع والاقتصاد والنفس .. وإن المادية التاريخية التي أقامت صرح نظريتها على معطيات العلم في القرن التاسع عشر ، والتي سميت بالعلمية .. ما لبثت أن تعرضت في القرن التالي ، وبخاصة في العقود الأخيرة ، لكثير من الهزات العنيفة ، لأن الأساس الذي بنيت عليه أخذ يتأرجح ويمايل وتتهاوى بعض جوانبه .. وإذا كان العلماء أنفسهم ، أبناء المختبر والتعامل التجريبي مع المواد والظواهر والأجسام ، يعترفون بأن أحكامهم ليست نهائية ، وأن ما تمكنوا من قطعه لم يتجاوز بدء الطريق إلى الحقيقة .. فما هؤلاء القوم من الأدباء والفلاسفة الذين لم يدخلوا مختبرا ولم يجربوا ظاهرة .. يدعون بنهائية أحكامهم وثباتها وديمومتها !؟

اننا نقرأ على سبيل المثال عبارات كهذه لمؤلفي كتاب (عرض موجز للمادية الديالـكتيكية)[٨] « .. تثبت المادية الديالكتيكية إمكانية معرفة جوهر الأشياء ، معرفة قوانين تطور العالم »[٩] ، (من ذا الذي سيصدق اللاأدريين الآن بأن هناك ما يسمونه (حدود) المعرفة ، في حين اقتحم الانسان الفضاء ووسع بصورة كبيرة جدا حدود معارفه عن الكون !.. إننا إذ نعرف العلم نعلم الحقيقة عنه ونمتلك المعارف الحقيقية .. » .[١٠]

وإنها حقا لنرجسية (فلسفية) ما لها من مبرر ، وإنه قد آن الأوان لتعريتها .. وإذا قال فيلسوف ما بصدد إحدى المسائل شيئا وقال عالم ما شيئا فأحرى بنا أن نأخذ بقولة العالم لأن أساليبه في البحث أكثر جدية وأتقن عملا .. وإننا هنا لنتذكر ذلك التساؤل ذا المغزى العميق الذي يطرحه سوليفان : (لماذا يترتب على الانسان أن يفترض بأن الطبيعة يجب أن تكون شيئا يستطيع مهندس القرن التاسع عشر أن يستحضره في ورشته ؟ : ص٤٤ـ٤٥) .

(٨)

بعد تكشّف هذه النتيجة بصدد المعرفة العلمية (لم تعد المسافة طويلة بيننا وبين موقف أدينغتون Eddington) القائل بأن معرفة البنية الرياضية هي وحدها المعرفة التي يستطيع علم الفيزياء أن يقدمها لنا . إن هذا التعليل يبدو لنا أكثر التعليلات الفلسفية التي ظهرت للفيزياء الحديثة استنارة ومتانة . وإنه ليبدو صحيحا أن العلم المضبوط (exect) هو معرفة ما يسميه ادينغتون بقراءة المؤشر (Pionter reading) أي القراءة التي تشير إليها أداة من أدوات القياس : ص ٣٦ـ٣٧) .

أكثر من هذا .. ان العلماء التجريبيين عادوا (كما نقرأ في كتاب العقّاد : عقائد المفكرين في القرن العشرين) [١١] إلى القوانين الطبيعية التي تحكم الحرارة والحركة والضوء وكل ما في عالم المادة من كهارب وذرات ، فوجدوا أن لها قانونا واحدا وهو الخطأ والاحتمال . أما القائمون بهذه التجربة فقد كانوا ثلاثة من أقطاب العلوم في مطلع القرن العشرين : ماكس بلانك (Max Plank) البولوني وورنر هايزنبرج (Werner Heisenberg) الألماني وأروين شرودنجر (Erwin Schrodingers) النمسوي . والأولان منهم صاحبا جائزة نوبل في العلوم الطبيعية عن سنة ١٩١٨ وعن سنة ١٩٣٢ ، والثالث مكمل النظريات التي اشتهر بها الاولان ، وحجة لا تعلو عليه حجة في مسائل الطبيعيات على العموم .

فبلانك هو صاحب نظرية المقدار أو (الكوانتم) ، وخلاصتها ان الاشعاع قفزات لا تعرف القفزة التالية من القفزة الأولى الا بالتقدير

---

(٨) بوبوستنيك وياخوت ـ دار التقدم ـ موسكو .
(٩) ص ١٥٩
(١٠) ص ١٧٥ ـ ١٧٦
(١١) ص ٥٨ ـ ٦٠

والترجيح ، وإن صحة التقدير لا تتفق إلا لأن أجزاء الكهارب تحسب ببلايين الملايين فلا يظهر الخطأ فيها إلا بمقدار يسير .

وهايزنبرج هو صاحب نظرية الخطأ والاحتمال في قوانين الطبيعة ، وخلاصة براهينه الكثيرة في هذا الباب أن موضع والسرعة الكهرب معين لا يمكن تحقيقهما في لحظة معينة على وجه اليقين ، وأن موقع الكهرب بعد ثانية يتراوح اختلافه إلى مدى أربعة سنتيمترات [١٢] ثم يقل مدى هذا الخطأ في الثانية التي تليها ، وأن التجربتين في أية قاعدة من قواعد العلم الطبيعي لا تأتيان بنتيجة واحدة بالغا ما بلغ المجرب من الدقة وبالغا ما بلغ المسبار من الاتقان .

وأما شرودنجر فهو المجرب المحقق الذي اسفرت تجاربه كلها عن نتيجة واحدة تؤيد نظرية اكسنر (Exner) وهي أن تقدير ما سيحدث تطبيقا للقوانين المادية ممكن ، ولكنه غير محتوم . وإذا دققنا في التمييز فليس هو بالاحتمال الذي يوصف بأنه جد قريب . ومن مقررات شرودنجر في محاضراته عن الحياة ومحاضراته عن العلم ومزاج الانسان Science and Human Temperament أن القوانين التي تنطبق على الذرات في البنية الحية وأن الصورة (Form) هي قوام المادة ، فلا يصح أن يقال إن هذه الذرة الصغيرة من المادة هي نفسها التي رصدناها قبل لحظة ونرصدها بعد لحظة تالية ، إذ ليس لهذه الذرات ذاتية ثابتة تبقى في جميع هذه الارصاد وكل ما يثبت منها هو الشكل أو الصورة التي تتكرر في رصد بعد رصد بغير ذاتية ثابتة (Sameness) [١٣] .

هل نتيجة ذلك ـ يتساءل العقاد ـ أن تسقط حساب الأسباب والعلل وتلغي القوانين الطبيعية ؟ إن بلانك نفسه لا يقول بذلك ، ويقرر في كتابه (إلى أين يذهب العلم : ? where is science going) أن الأسباب الطبيعية عاملة في كل حال وأننا لو حققنا موضع كل كهرب وسرعته ووزنه أمكننا أن نعرف حركته التالية بغير خلل في الحساب ، فإذا كانت مراقبة الملايين من الكهارب تعطينا نتيجة تقريبية ، فالنقص ناشىء من جهلنا بحالة كل كهرب على حدة ، لا من خلل القوانين الطبيعية . [١٤]

وذلك هو مصداق الأطروحة القرآنية في هذا الصدد : ان العالم محكم التركيب لأنه من صنع الله سبحانه : (إنا كلّ شيء خلقناه بقدر) [١٥] (الذي أحسن كل شيء خلقه) [١٦] (إن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء) [١٧] وأن المشكلة تكمن في القدرة البشرية نفسها على فهم العالم .. وذلك هو التحدي الذي يدفع الانسان إلى مزيد من الجهد للكشف عن سنن العالم ونواميسه ».

---

(١٢) نقلا عن فلسفة العلم الطبيعي لانفلدن في تحليله لنظرية الكوانتم .
(١٣) نقلا عن كتاب : الطبيعيات في زماننا ، physics and our times .
(١٤) العقاد : عقائد المفكرين ، ص ٦٠ ـ ٦١
(١٥) سورة القمر ٤٩
(١٦) سورة السجدة ٧
(١٧) سورة آل عمران ٥

باختصار .. إن العالم لم يُكشف النقاب عنه بعد ، وسوف لن يكشف بشكل نهائي ! وهذا ما توحي به اكتشافات العلماء (أعني الذكر في حقل الفيزياء الذرية) لأنه يوم ينكشف العالم أمام وعي الانسان وإدراكه فلن يكون هناك جهد أو ابداع ..

(٩)

المادية الديالكتيكية تذهب في مقولاتها إلى عكس هذا ، مناقضة بذلك معطيات العلم التجريبي نفسه. إن العالم يمكن فهمه، بل إنه قد فُهم فعلا، وأن الذين يرون خلاف هذا هم بعض فلاسفة من المثاليين اللاأدريين ، يشجعهم البورجوازيون ، ويعملون على نشر ضلالهم !!! بزعم بعض الفلاسفة المثاليين ـ كما تذكر المقولة ـ بأنه لا يمكن معرفة العالم . وقد أطلق على هؤلاء اسم اللاأدريين . ان اللاأدرية (Agnosticisme) تنكر امكانية معرفة العالم . والفلسفة البورجوازية المعاصرة تنشر هذا الاتجاه بصورة واسعة .

(ما الحجج التي يبررها اللاأدريون لاثبات وجهات نظرهم . وهل لها أساس معلوم ؟ إنه لا يمكن إدراك العالم إلا بواسطة أعضاء الحواس : النظر ، السمع ، اللمس .. إلخ ولكن هذه ـ كما يقول اللاأدريون) ـ شهود غير ثقات أبدا . كم من مرة خدعتنا أعضاء الحواس ؟ إن ملعقة الشاي في الكأس المملوء بالماء تبدو لنا مكسورة معوجة . ويبدو البيت من بعيد أصغر مما هو عن كثب . ونظرا لهذا لا يجوز تصديق أعضاء الحواس . هذا هو استنتاج اللاأدريين فهل الأمر كذلك في الواقع ؟ لو سلمنا بما يقول اللاأدريون لفكرنا أن الإنسان لا يقوم بشيء سوى انه يسير وينظر بعجز إلى الأشياء المحيطة به .. ولكن الأمر ليس كذلك في الجوهر . فإن الانسان في العالم ليس بمثابة متفرج إنما هو فاعل وخالق . ففي العمل ، في التطبيق ، يجوز الانسان على كل ما هو ممكن وضروري لتدقيق ما تشير إليه أعضاء الحواس وبلوغ جوهر الأمر والنفاذ إلى أعماق الظاهرات المدروسة . وفي المثل الذي أوردناه يكفي سحب الملعقة من الماء بغية البرهنة على أنها سليمة » . (١٨)

فها نحن أولاء نرى في العقود الأخيرة من عصر العلم أن الذين يقولون بعدم القدرة على معرفة العالم ليس بعض الفلاسفة المثاليين . أولئك الذين أطلق عليهم اسم (اللاأدريين) (وتعبير مثالي ولا أدري ، وغيرهما من المصطلحات التي يعرف الديالكتيكيون كيف يستخدمونها بغزارة ضد خصومهم . هذان التعبيران مقصودان وقد أريد بهما تعزيز وجهة نظر فريق المادية القائل بالقدرة على فهم العالم لأن الطرف الآخر هو ـ بالضرورة ـ غير علمي ، ولا عقلاني ، وإنما هو مثالي .. لا أدري .. هكذا) ومهما يكن من أمر ، فإن القائلين بهذا اليوم هم العلماء بالدرجة الاولى ، العلماء الكبار ، تلامذة المختبر والتجريب والتعامل العلمي مع المادة ، بينما يبدو زعماء المدرسة المادية الديالكتيكية : ماركس وانغلز

(١٨) بوتوستنيك وياخوت : عرض موجز للمادية الديالكتيكية ص ١٦٠ ـ ١٦٢ .

وتلامذتها ، أقرب إلى خط الفلسفة ، وهم يطلقون أحكامهم ومقولاتهم (الفلسفية) بعيدا عن التعامل المباشر مع المادة . فمن من الطرفين يا ترى أحق بالتصديق وأكثر إقناعا ؟ العلم الذي يقول : لا أعرف كنه العالم ، أم الفلسفة التي (تدعي) اطلاعها عليه ؟.

وثمة تعابير وصيغ أخرى في المقولة الديالكتيكية السالفة تتضمن هي الأخرى قدرا من سوء الفهم المقصود ، وأبرزها تلك التي تقول (بأنه لو سلمنا بما يقوله اللاأدريون لفكرنا أن الانسان لا يقوم بشيء سوى أنه يسير وينظر بعجز إلى الأشياء المحيطة به) . ولكنه ينظر إليها بصيغ أكثر عقلانية ، ونشاط مختبري لا يعرف الجلوس وراء الكاتب لتدبيج عبارات فلسفية تريد أن تنتزع من العلماء أخص ما ينفردون به ثم تدعيه لنفسها ..

مرة أخرى نلمس في المقولة السابقة تعابير ومواقف تندّ عن التحليل العلمي المقنع ، وتنبئ عن رغبة المادية وإصرارها ، إلى حد الاضرار ، على ربط كل مسألة فلسفية عامة بمعضلة الصراع التاريخي الطبقي الذي يجري على ساحة الواقع . وهكذا نجد المادية الديالكتيكية ، ها هنا ، تتهم الفلسفة البورجوازية المعاصرة بنشر اتجاه اللاأدرية بصورة واسعة .

فإذا ما تجاوزنا هذا التصلب المذهبي وجدنا أن الذين يقولون بعدم القدرة على فهم العالم هم علماء المختبر أنفسهم ، وأن معطياتهم لتتخلّق في ظروف حيادية وتخرج إلى حيز الوجود وهي لما تزل تحمل طابعها الحيادي . فإذا ما حدث وأن استغلتها فلسفة من الفلسفات ، أو اتكأت عليها لتحقيق أهداف قد تكون غير موضوعية أو غير انسانية ، فإن هذا لا ينفي السمة العلمية لتلك المعطيات ويدمغها هي الأخرى بالخطأ والقصور والانحياز !!

أما لماذا تقوم الفلسفة البورجوازية بنشر اتجاه اللاأدرية بصورة واسعة ، فلأن الامر ـ كما تدعي الديالكتيكية ـ يقوم على إخفاء حقائق القوانين النهائية التي تتحكم بحركة العالم ، وتاريخه ، والتي كشفت المادية الديالكتيكية عنها النقاب ، وأبرزها ولا ريب صراع الطبقات ..

ولكن .. ألا يجوز أن يثور المظلومون على جلاديهم ويربحوا المعركة قبل أن تتحقق قوانين التاريخ الحتمية ؟ إذا كيف نفسر تاريخ البشرية المليء بالثورات والانتفاضات ؟ كيف نفسر العشرات بل المئات من الانتصارات التي حققها المستضعفون ضد جلاديهم ومضطهديهم ؟

إن الفلسفة ، بما فيها الديالكتيك العلمي ، تميل دائما للتعميم ، لأن تطلق أحكاما نهائية أو شبه نهائية ، فتقع شاءت أم أبت ، في مستنقع المثالية ، وتقسر الحقائق على أن تتكيف لكي تجد لها مكانا في قالبها الصارم ... إن ماركس وانجلز اتهما هيغل بأن فلسفته تمشي على رأسها ، ولكنهما عادا فصنعا فلسفة تمشي على بطنها .. على معدتها .. إن أمورا كهذه قد تجد لها مكانا في ميدان الفلسفة ولكن الأمر يختلف في ساحة العلم ، ميدان التجربة والاختبار والأناة حيث لا يستطيع أحد أن يدّعي معرفة العالم كله ،

واكتشاف سره المكنون ! بعيدا عن اتجاهاته الطبقية . فالمختبر ليس نظاما سياسيا أو تشريعا دستوريا كي يحمي مصالح هذه الطبقة أو تلك !

ومن حسن الحظ أن المادية الديالكتيكية تعترف بأنها تبني هيكلها على المقولات الفلسفية ، وأن الفلسفة لا العلم هي التي تصوغ المفاهيم العامة (.. إن أعم خواص الاشياء تنعكس في المقولات الفلسفية ، في مقولات معروفة لدينا الآن مثل (المادة) و (الحركة) و (المكان) و (الزمان) و (الكيفية) و (الكمية) و (التناقض) .. الخ . إن المقولات الفلسفية هي أعم المفاهيم وبالتالي يستحيل الاكتفاء بالمقولات التي تضعها الفيزياء والكيمياء وغيرهما من العلوم الخاصة . ففي عملية المعرفة تتكون مقولات فلسفية عن أعم خواص ظاهرات العالم القائم) .[١٩]

وفي هذا وحده ما يكفي ، إذ تغدو المادية الديالكتيكية كغيرها من الفلسفات تقوم على المقولات الفلسفية العامة ، وهي مقولات تنشأ وتتخلق لدى كل فيلسوف بصيغة قد تختلف عن الفيلسوف الآخر ، وقد تكون نقيضة لها تماما ، ومن ثم فإن ادعاء احتكار المعرفة الفلسفية لواحد من هؤلاء الفلاسفة ، ووصفها بالعلمية ، وإنكار هذا الحق على الآخرين واتهامهم بالمثالية أو السفسطائية أو البرجوازية أو ما إلى ذلك من مفردات قاموس الديالكتيك الغني بالمصطلحات ، هذا الموقف هو غير علمي على الاطلاق !.

ولا ننسى أن ماركس وانغلز طرحا مقولاتها الفلسفية قبل عصر الفيزياء الذرية ، عصر بلانك وشرودنجر ، وهايزنبرج واينشتاين .. حيث تهاوت جدران المادية واختلط الصواب بالخطأ والاحتمال .. إنهما طرحاها قبل هذا العصر بما يقرب من قرن من الزمان ، ومن يدري فلعلهما لو أتيح لهما أن يرجعا للحياة ثانية فإنهما قد يكونان إزاء ضغوط حتميات المناهج الفلسفية العامة ، على ضوء هزات العلم العملاقة ، أكثر تحررا من تلاميذهم ومريديهم ، لأنهما قد يجدا نفسيهما غريبين عن العالم الجديد العجيب الذي أخذت الفيزياء الذرية تطرق أبوابه ، العالم الذي لم يتمكن أحد بعد من الكشف عن سره الدفين .

فكم يا ترى سيظل التلامذة والمريدون يمطُّون مفاهيم المادية القادمة من القرن التاسع عشر لكي يقسروا القرن العشرين ، وربما الواحد والعشرين على ارتداء أثوابها ؟

فاذا ما أضفنا إلى هذا كله الصيغة الانتقائية التي تعترف الديالكتيكية باعتمادها إزاء منجزات العقل البشري لكي تتلاءم ومصالح طبقة محدودة من الناس ، أدركنا القيمة الحقيقية للسمة العلمية التي تدعيها هذه النظرية .. ولنقرأ « لقد استوعب ماركس وانغلز كل ما هو تقدمي وثمين مما كان العالم قد توصل إليه قبلهما ، ولكنهما لم يقوما بمجرد استيعاب منجزات العقل البشري ، بل صاغا بصورة انتقادية

---

(١٩) بودوستنيك وياخوت : عرض موجز ص ١١٣

مكتسبات الفكر البشري الطليعي طبقا لمصالح وأهداف البروليتاريا وسائر الشغيلة وبما أنهما كانا ثوريين عظيمين فقد أحرزا مأثرة علمية لا نظير لها . فقاما بانقلاب ثوري في العلم وفي الفلسفة ـ ، والاقتصاد السياسي ، والمذهب الاشتراكي ، وغيرها من مجالات المعرفة البشرية ـ وأنشأ علما ثوريا جديدا هو الماركسية » . [٢٠] ومعروف بداهة « أن العلماء لا الفلاسفة . هم الموكلون بتحقيق الثورات في ميدان العلم .. ومعروف أيضا أن الفلسفة والاقتصاد وغيرها مما يسمى بالعلوم الفلسفية لا يمكن اعتبارها علما بالمعنى الدقيق للكلمة وهذا يذكرنا بعبارة سوليفان التي ترد في آخر الفصل الخامس في كتابه (حدود العلم) حيث يقول (.. إن علم النفس لا يمكن اعتباره علما حتى الآن . وللمعارف الأخرى مثل علم الاجتماع والاقتصاد وما إلى ذلك بعض النواحي التي لا تعتبر مرضية من وجهة النظر العلمية . والعلم هو أقوى ما يكون عليه عندما يتناول العالم المادي أما مقولاته في الموضوعات الأخرى فتعتبر نسبيا ضعيفة ومتلجلجة) [٢١] . وسوف نرجع إلى هذه المقولة فيما بعد ، والمهم هنا هو أن نشير إلى أن ماركس في مقولاته الاقتصادية فيما يسمى علم الاقتصاد الماركسي لم يكن على تمام الالمام بتاريخ الاقتصاد البشري ، واعتمد في مساحات واسعة منه على معطيات تخمينية وظنية وها هو ذا الأستاذ البولندي (اوسكار لانكه) ، أحد أكبر اخصائيي الدول النامية في ميدان الاقتصاد ، وهو يستعرض جهود الكتاب الذين اهتموا بدراسة اقتصاد مجتمعات ما قبل الرأسمالية منذ عصر ماركس وحتى عصر بورشيف ، يقرر أن هذه الدراسات جميعها مفككة ، لذلك فإن الاقتصاد السياسي للنظم الاجتماعية ما قبل الرأسمالية لما يخرج بعد إلى حيز الوجود باعتباره فرعا منظما من فروع الاقتصاد السياسي » . [٢٢]

فإذا كان الأمر كذلك في أهم ما يخص الماركسية ، وهو التاريخ الاقتصادي فكيف الحال بالنسبة لمعطياتها في المسائل الفلسفية الأكثر شمولية وامتدادا ؟.

(١٠)

بعد رحلة طويلة وشاقة في التاريخ يعود العلم ، بعد أن شب عن الطوق وبلغ رشده ، لكي يلتقي بالدين ، واستبعدت الفكرة التي ترفض قبول كل ما لا يخضع للفحص والتحليل .. لأن الاجسام الفيزيائية نفسها أبت أن تخضع للفحص والتحليل . ولم تسلم لنا نفسها لكي نعريها ثوبا ثوبا .. كل ما قدمته لنا ، كما رأينا ، هو ملامحها الخارجية ، أما في الباطن ، على مستوى الحقائق النهائية للتركيب والماهية .. فلا جواب وإذا كان ذلك كذلك .. إذا كنا نحكم على الأجسام من خلال تأثيراتها ومؤشراتها ،

(٢٠) المرجع السابق ص ٢٣ وانظر ، نفسه ص ٢٥ .

(٢١) طبيعة العقل ص ٦٠ ـ ٦١ .

(٢٢) انظر كتاب (الاقتصاد السياسي) ١/١١٨ ترجمة د . محمد سلمان الحسن) عن مجلة آفاق عربية سنة ٢ ، عدد ٦ ، محمد على نصر الله : أضواء على نمط الانتاج الآسيوي) .

فإن هنالك في حياتنا البشرية ظواهر لا يحصيها العد تؤثر في صميم هذه الحياة وتمد مؤشراتها إلى كافة الاتجاهات، كالدين والجمال والأخلاق ... إلخ. ومن ثم فإن نكراننا لمجرد أننا لم نعرف عن ماهيتها شيئا، لم نعرف سوى تأثيراتها ومؤشراتها، يقودنا بالضرورة إلى إلغاء العلم نفسه .. لأنه لم يمنحنا سوى كشف عن التأثيرات والمؤشرات أما الماهيات فلا جواب. ومن ثم كان لذلك الكشف الخطير على مستوى العلم، والذي يلور اوينغتون ملامحه النهائية تأثير إيجابي هام على مستوى الحياة البشرية .. إنها إرادة الله سبحانه التي ركزت الايمان به وحده في فطرة بني آدم تعود بهم ثانية إلى ساحة الايمان .. تعود بهم من ألف طريق .. وها هو ذا حشد كبير من العلماء يرجعون إلى الله والروح والجمال والحق والخير كحقائق موضوعية مستقلة عن ذواتنا، يرجعون من خلال منهج علمهم نفسه (من الواضح ـ كما يقول سوليفان ـ إن حقيقة كون العلم مقصورا على معرفة البنى، هي حقيقة ذات أهمية انسانية عظيمة، لأنها تعني أن مشكلة طبيعة الحقيقة لم يبت فيها بعد. ولم يعد يطلب إلينا الآن أن نعتقد بعدم وجود مقابل موضوعي لاستجابتنا للجمال، أو شعورنا السحري بالاندماج مع الله. إن مثل هذه الأمور يمكن أن تكون مفاتيحا لطبيعة الحقيقة، وقد اعتبرت كذلك في كثير من الأحيان. وهكذا فإن تجاربنا المختلفة قد أصبحت كما كانت على قدم أكثر تساويا. إن تطلعاتنا الدينية وحسنا الجمالي ليسا بالضرورة ظواهر وهمية كما جرى الافتراض في السابق. وإن من حق الرؤى الباطنية (Mystics) أيضا أن يكون لها مكان في هذا العالم العلمي الجديد: ص ٣٩ ـ ٤٠

إن تطلعاتنا الدينية وحسنا الجمالي إذاً ليسا بالضرورة ظواهر وهمية كما جرى الافتراض في السابق .. يوم أن اندفع العلم المراهق والنظريات الاجتماعية والنفسية التي بنيت عليه يضرب هذه التطلعات ويسقط تلك الأحاسيس، رادا الحياة البشرية إلى مجموعة ميكانيكية محددة صارمة من الأفعال وردود الأفعال .. مسطحا هذه الحياة الكثيفة المعقدة المتشابكة، مدمرا امتداداتها المتقاطعة .. جاعلا إياها تتحرك على خط واحد وفق امتداد واحد، وبأقل قدر من تبادل التأثير بين الذات والموضوع وأشده انحسارا .. والانسان، ذلك المجهول (إذا استخدمنا تعبير كاريل) أصبح ظاهرة مادية أخضعت للتحليل والاختبار، من أجل الوصول بالقسر والاكراه، إلى تفسير نهائي لسلوكه .. فكان يندفع حينا بتأثير دافعه الجنسي، وكان يتحرك حينا آخر على هدى ضرورة عمياء للبقاء والارتقاء، وكان يتطور حينا آخر، مسلوب الارادة، بضغط التبدل في وسائل الانتاج، وكان يمارس حياته حينا رابعا من خلال عقل جمعي لا يأبه بحياة الأفراد.

أنماط مختلفة من التفاسير أريد بها الوصول إلى المستحيل .. والمستحيل هو فهم الانسان وإدراك طبيعة علاقته بالمادة .. وكان الاعتقاد السائد يومها، أن المادة قد حسم أمرها، وأن ما تبقى هو الانسان!

لقد انتهى عصر التسطيح والاحالة الميكانيكية أو البايولوجية لسلوكية الانسان، ما دام قد تبين أن

الاجسام المادية نفسها فقدت تسطحها وقادت إلى دهاليز وأعماق وسراديب ضيّعت العلماء بعد ثلاثة أو أربعة قرون في البحث في المادة ، دون أن يدروا أنهم لا يزالون يتحركون على السطح .

إن بعض العلماء يرون أن الموجات الألكترونية التي تشكل بنية المادة ، كما هو معروف حتى الآن ، يمكن أن تكون موجات احتمالية (waves of Probability) من غير وجود مادي مهما كان نوع هذا الوجود . (٢٣) أي أنه لا يوجد أساس مادي للأشياء على الاطلاق ! ويتفق علماء آخرون مثل ادينغتون وجينز على أن الطبيعة النهائية (ultimate natural) للكون هي طبيعة عقلية . (٢٤) وفي هذا يقول ادينغتون (ان مادة العالم هي مادة عقلية) ويردف (إن المادة العقلية ليست منتشرة عبر المكان والزمان بل إن المكان والزمان جزء من المخطط الدوري الذي هو في نهاية المطاف مشتق من المادة العقلية نفسها) . أما جينز فيذهب مسافة أبعد ويعتبر العالم كله ذا طبيعة عقلية كاملة ، بل يجعله (فكرة في ذهن الله) (٢٥)

وأحدث النظريات التي طرحها عدد من كبار العلماء في مطلع السبعينات ونشرت خطوطها العريضة مجلة (العلم ـ والحياة) (٢٦) الفرنسية تقول بالمقابل أو المعادل اللامادي للتراكيب المادية في البنية السدمية والذرية على السواء .. وأنه ما من الكترون أو بروتون أو نيوترون أو جسم كوني كذلك ، إلا ويتواجد قباله معادله اللامادية . ومعنى هذا أن اكثر النظريات الفيزيائية حداثة تقدم تأكيدا أشد على تهافت المادية ، وتشير بلسان العلم المختبري والمعادلات الرياضية المركبة الى التواجد الروحي في قلب الكون وفي صميم الذرة . وإننا لنقف هنا خاشعين أمام واحد من جوانب الاعجاز القرآني .. تلك المجموعة من الآيات الكريمة التي تحدثنا عن تسبيح الكون والذرات للخالق العظيم :

(سبّح لله ما في السماوات والأرض وهو العزيز الحكيم) (٢٧)

(سبح لله ما في السموات وما في الارض وهو العزيز الحكيم) (٢٧)

(تسبّح له السماوات السبع والأرض ومن فيهن ، وإن من شيء الا يسبّح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم) (٢٨)

(ويسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته) (٢٩)

(ألم تر أن الله يسبح له من في السماوات والأرض والطير صافات كل قد علم صلاته وتسبيحه) (٣٠)

---

(٢٣) انظر ص ٤٠ ـ ٤١
(٢٤) انظر ص ٤٥
(٢٥) انظر ص ٤٧ ـ ٤٨
(٢٦) انظر بالتفصيل الترجمة العربية في مجلة النور المغربية العدد الثامن ، السنة الرابعة ١٩٧٧ .
(٢٧) سورة الحديد ١ ، الحشر ١ ، الصف ١
(٢٨) الاسراء ٤٤
(٢٩) الرعد ١٣
(٣٠) النور ٤١

(وسخّرنا مع داود الجبال يسبّحن والطير) (٣١)

(انا سخّرنا الجبال معه يسبحن بالعشي والاشراق) (٣٢)

(كل قد علم صلاته وتسبيحه والله عليم بما يفعلون) (٣٣)

إن (التسبيح) ها هنا لا يقتصر على كون الذرات والأجسام الفضائية تخضع للنواميس التي وضعها الله فيها ، فهي بهذا تسبح بحمد الله سبحانه .. فهنالك ما هو أبعد من هذا وأقرب إلى مفهوم التسبيح الحر ، أو التقديس الواعي .. إن هذه المواجيد المادية تملك أرواحا !! وهي تمارس تسبيحها وتقديسها بالروح ، وربما بالوعي الذي لا نستطيع استيعاب ماهيته .. وإن هذا ليقودنا ثانية إلى مقولة ادينغتون (إن مادة العالم هي مادة عقلية) !! كما يقودنا إلى الآية الكريمة (ولكن لا تفقهون تسبيحهم) .. حقا إن ادراك الطرائق التي تعمل بها الذرات والأجسام لما يصعب تحقيقه .. ومهما تقدم العلم وخطا خطواته العملاقة ، فسيظل جانب من أكثر جوانب التركيب المادي أهمية ، بعيدا عن التكشف النهائي ، مستعصيا على البوح بالسر المكنون .

وإذا كانت المادة نفسها ذات بعدين على أقل تقدير .. أفلا يكون الانسان ذا أبعاد أكثر بكثير ؟

ومن ثم فلا التفسير الجنسي منفردا ، ولا التفسير المادي منفردا ، ولا التفسير الارتقائي منفردا ، ولا التفسير الجمعي منفردا ، ولا التفسير السلوكي منفردا .. ولا غيرها من التفاسير منفردة ، بقادرة على فهم الانسان .. ولا حتى وهي مجتمعة كذلك بقادرة على إدراك هذا الهدف الصعب .. وإنه لابد من الدين إذا ما أريد للمعادلة الصعبة المركبة أن تجد حلا .. والذي يقول هذا اليوم هم العلماء أنفسهم أبناء المختبر والتجريب والتعامل العلمي الرصين مع الظواهر والأشياء والموجودات .

(١١)

ومهما يكن من أمر فثمة اهمية ذات بعد انساني تنبثق عن التحليل آنف الذكر ، تتجلى كما يرى أصحابها (في أنها تترك لنا مجالا أكبر من الحرية لكي نضفي الاعتبار أو المغزى التقليدي على خبراتنا حول الجمال ، والدين ، أو لنقل بالاختصار ، الخبرات الباطنية . إنها لا تعزز بصورة ايجابية أيا من التفسيرات التي جاءت بها الأديان للعالم ، لكنها تقطع الطريق على تلك المناقشات التي قامت لتثبت أن أيا من هذه التفسيرات (الدينية) ما هو إلا مجرد وهم . لقد فعلت هذا عندما أظهرت أن العلم لا يعالج إلا ناحية جزئية من الحقيقة ، وأنه لا يوجد أدنى سبب يبرر الافتراض بأن كل ما يجهله العلم أو يتجاهله هو أقل حقيقة مما يعرفه : (ص ٤٨-٤٩) .

(٣١) الأنبياء ٧٩
(٣٢) سورة ص ١٨
(٣٣) النور ٤١

ليس هذا بحسب .. بل إن [illegible] في عهد مراهقته . والفلسفة والآداب التي أقامت صرحها عليه كانت أسيرة اعتقاد أشد خطأ يقوم على افتراض أن كل ما يجهله العلم أو يتجاهله لا وجود له على الاطلاق ، وهو موقف ساذج لا يزال يتشبث به كثيرون من أدعياء العلمية في بلادنا ، أولئك الذين أخذوا على عاتقهم ، أو حُمّلوا بشكل أدق ، مهمة إعلان الحرب على الغيبيات ، دون أن يدركوا أن المواقع الأخيرة لمسيرة العلم الجاد قد كشفت عن حقيقة أن المادة نفسها تحمل في تراكيبها بعدا غيبيا .. إن هؤلاء ليذكّرون الانسان بالنعامة التي إذا دهمها خطر ما دفنت رأسها في الرمال معتقدة - بنوع من خداع الذات - أنها ما دامت لا ترى الخطر فإنه ليس بموجود .. وتكون النتيجة أن تضيع المسكينة في بطون السباع !!

إن المادة اليوم ، كما يقول العقاد (لا تصد المفكرين عن عالم الحقائق المجردة ، ولا هم يتخذون من صلابتها وجسامتها شرطا للحقيقة الثابتة ، فإن الحقيقة المادية نفسها لا تثبت اليوم بمجرد الصلابة والجسامة ، ولا تزال ترتد على أصولها حتى تؤول إلى عدد من الهزات في ميدان مجهول هو ميدان الأثير وميدان الفضاء . فالمادة في القرن العشرين قد اقتربت من عالم الفكر المجرد ، بل دخلته وأصبحت في تقدير الثقات (عملية رياضية) ، أو نسبة من النسب التي تقاس بمعادلات الحساب . وقد جاز لعالم كبير كالسير جيمس جينس (Jeans) أن يعتبرها كذلك وأن يقول كما قال في ختام كتابه (الكون العجيب) (ان المعرفة الجديدة (لاحظ كلمة الجديدة) تضطرنا إلى تنقيح خواطرنا العجلى التي أوحت إلينا أننا وقعنا في كون لا يحفل بالحياة ، أو لعله يحمل على مناصبتها العداء . ويلوح لنا ان الثنائية العتيقة (لاحظ كلمة العتيقة !!) التي تقوم بالعقل والمادة ويرجع إليها افتراض العداوة المزعومة ، آخذة في الزوال . لا لأن المادة تدخل بأية حال من الأحوال في ظلال وأشباح ، أو لأن العقل تحول إلى وظيفة مادية بل لأن المادة الجوهرية تحيل نفسها إلى شيء من خلق العقل ومظهر من مظاهره ، ونحن نستكشف أن الكون يبدي الدليل على قدرة مدبرة أو مسيطرة لديها العقل الذي يماثل ما نفهمه بعقولنا ..) وجاز كذلك لعالم آخر كالسير آرثر ادنغتون Eddington أن يقول في ختام كتابه عن كيان الدنيا الطبيعية إن نظرات المتصوفة لا تهمل ، أو أن ملكات الانسان التي يمازجها الشعور الديني هي من وقائع الكون إذا كان الانسان قد استبقاها بفعل الانتخاب الطبيعي ، وهو من أهم العوامل الكونية . وفي ختام كتابه (فلسفة العلم الطبيعي) يقول : نحن حتى في العلم ندرك أن المعرفة ليست بالأمر الوحيد الذي نعتد به ، ونسمح لأنفسنا أن نتحدث عن روح العلم .. وإن أعمق من كل قضية من قضايا النكران لهي العقيدة التي هي قوة خالقة أهم مما تخلقه .. وفي عصر العقل تظل العقيدة راجحة لأن العقل بعض مادة العقيدة ..) [٣٤]

(٣٤) عقائد المفكرين ص ٦٤ - ٦٥

إن هذه المعطيات تعرّض النظرة الديالكتيكية بصدد القول بمادية العالم ، ورفض الغيب ، أو ما وراء المادة ، لهزة قاسية ، وتصبح مقولات الديالكتيك من مثل (إن موضوعية العالم أي وجوده خارج وعينا ومستقلا عنه تعني أنه مادي) (٣٥) ، ومن مثل (لقد أثبت العلم إثباتا قاطعا بأنه لا وجود لعالم غير مادي ، لعالم الغيب ، للعالم الآخر ، ومن غير الممكن أن يكون له وجود ، وفعلا ، طالما ليس هناك أي شيء غير المادة ، فإن الممكن وجوده هو عالم واحد فقط ، العالم المادي . لذا تعلمنا الفلسفة الماركسية بأن العالم واحد) (٣٦) .

تصبح مقولات قاطعة كهذه ، تشنجا غير علمي ، وإصرارا ـ غير مبرّر ـ على عدم بذل المزيد من الاسهام في تفحّص بناء العالم ، والتنازل ولو قليلا عن مواقف سبق وأن اتخذت في بدايات القرن التاسع عشر .. إن هذا يذكرنا بأسطورة المدينة المسحورة التي تحكي لنا عن رجل يدخل صدفة مدينة كان أحد السحرة الأشرار قد قضى بتوقف الحركة فيها ، وظلّ أحياؤها بعد ذلك ، السنين الطوال ، جامدين كالأصنام ، وفق الحالة التي كانوا عليها يوم حلت بهم لعنة السحر !!

وبدلا من أن تحاول ايجاد سحر أقوى لاعادة الحركة والحياة لهذه المدينة المنكودة .. نقرأ مزيدا من الشهادات التي تصدر عن أفواه علماء ، لا فلاسفة أو أدباء أو اقتصاديين وزعماء حركات ثورية !! عن أن العالم ليس بنية مادية صمّاء وأن ما وراء المادة المنظورة عوالم وأكوان !! .

يقول شرودنجر في ختام رسالته (ماهية الحياة) (أود أن أوضح في هذا الفصل الأخير بالايجاز أن كل ما علمناه من بناء المادة الحية يوجب علينا أن نكون على استعداد لأن نراها عاملة على مثال لا يمكن إخضاعه لقوانين الطبيعة العادية ، وليس ذلك على اعتبار أن التركيب هنا يخالف كل تركيب درسناه في معامل العلوم الطبيعية) . ويختم شرودنجر رسالته بالتساؤل عن الشخصية والروح ، فقرر أن (الوعي) ظاهرة مفردة لا تقبل الجمع ، وأن كل ما يكمن الجزء به هو أن الشخصية لا تتكرر وأنها قوام مستقل عن كل قوام . (٣٧)

ويقول ليكونت دي نوى (De Nouy) (.. إن الانسان الأمين الذي تنطوي نفسه على التشوق العلمي لا يلزمه أن يتصور الله إلا كما يلزم العالم الطبيعي أن يتصور الكهرب ، فإن التصور في كلتا الحالتين ناقص وباطل ، وليس الكهرب قابلا للتصور في كيانه المادي ، وإنه مع هذا لأثبت في آثاره من قطعة الخشب) . (٣٨)

وكان رسل والاس في شيخوخته يعتقد أن الكون المادي إنما هو مظهر للكون الروحاني ، وأن في الكون

---

(٣٥) بودوستنيك وياخوت : عرض موجز ص ٣١ .
(٣٦) نفسه ص ٥٢ .
(٣٧) العقاد : عقائد المفكرين ص ٦٣ .
(٣٨) نفسه ص ١٠٤

الروح ...
إلى الأرواح الكامنة في الخلايا الحية . وربما تعذر إثبات هذه التقديرات بالبرهان القاطع . ولكنها فيما نراه أصلح لتوضيح الوقائع من أي تقدير يأخذ به الماديون .[٣٩]

ويحوّل سير آرثر تومسون (Thomson) ، أستاذ التاريخ الطبيعي بجامعة ابردين ، كثيرا على تخفف الكثافة المادية واقترابها من (اللاموزونات) أي المعاني التي لا توزن كالفكر والعاطفة والعناية (Imponderables) ويقول إننا في زمن شفت فيه الأرض الصلبة وفقد فيه الأثير كيانه المادي ، فهو أقل الأزمنة صلاحا للغلو في التأويلات المادية . وفي جوابه للسائلين عن عقيدته في (مجموعة العلم والدين) (Science and Religion) يقول (... إذا كان العلم صيغا وصفية ، وكان الدين في جانبه العقلي تفسيرا علويا أو خفيا ، فلا موجب للتعارض الحاسم بينهما ! .[٤٠]

وقال روبرت بروم (Broom) ، عضو الجمعية الملكية الانكليزية في مطلع الخمسينات : (من نحو عشرين سنة اهتم بعضهم بأن يبحث عن الآراء المادية التي شاعت بين الدوائر العلمية في النصف الأخير من القرن التاسع عشر ، هل لا تزال على شيوعها ؟ أم أن الآراء الأخيرة عن بناء المادة ومذهب النسبية وعلوم الحيوان قد عدلت على صورة من الصور فلسفة رجال العلم في عصرنا ... أن فئة مدهشة ـ بنسبة عددها إلى سائر أعضاء الجمعية الملكية ـ قد قررت بأسلوب واضح أنها تؤمن بعالم روحاني وعناية ربانية مهيمنة ، وإن كثيرا منهم يعتقدون بقاء الشخصية بعد موت الجسد) .[٤١]

فئة مدهشة من العلماء تقرر بأسلوب واضح أنها تؤمن بالروح وبالعناية الربانية المهيمنة وبالخلود !!

وغير هذه الشهادات عشرات وعشرات ..

إن من القول الجزاف اليوم ـ يستخلص العقاد ـ أن يقال إن محسوسات المادة هي وحدها الوجود الحقيقي وإن المتكلمين عن أصول المادة يأتون بشيء أثبت من الكلام عن الأرواح والمجردات !![٤٢]

(١٢)

إن اكتساح العملية العلمية على الخبرات الانسانية كالدين والجمال ... إلى آخره ، أخذ بالاتساع وإن مناعة العلم المستندة إلى فكرة السببية التي جعلته ينغلق على نفسه ـ لا يبدو واضحا ـ كما يقول سوليفان ـ أنها ستستمر . إن الاكتفاء الذاتي ، إن صح التعبير (ينطبق فقط على فيزياء الحقل (field physics) التي تغطي جزءا كبيرا جدا من الفيزياء لكنها لا تغطي كل الفيزياء . والأمل في (جعله) يغطي كل الفيزياء أخذ بالتناقص . ففي الظواهر الذرية وتحت الذرية (sub — atomic)

(٣٩) نفسه ص ١٠٩
(٤٠) نفسه ص ١١٢
(٤١) نفسه ص ١٠٧
(٤٢) نفسه ص ٩٧ .

يبدو أن الحالة التي يواجهها العلماء تقع خارج المخطط الدوري (السببي) تماما . إن أكثر الأمور مدعاة لعدم الارتياح في هذا الصدد هو أن قاعدة السببية التامة (Strict Causality) التي تشكل افتراضا رئيسيا في العلوم ، لا تبدو قابلة للتطبيق في هذا المجال . ففيا يتعلق بحركة الذرات المفردة (Individual atoms) ، وحركات الالكترونات يبدو أن هناك عنصرا من الارادة الحرة (free — will) . إن قاعدة الحتمية (Determinism) قد تصدعت لتأخذ مكانها قاعدة اللاحتمية (Indeterminacy) ... وإذا استطاع هذا المبدأ أن يثبت أقدامه نهائيا فمن الواضح أنه ستكون له نتائج فلسفية هامة . فسوف يسهل علينا الاعتقاد بأن إدراكنا أو شعورنا بالارادة الحرة ليس وهما ، وسيكون في مقدورنا أن نكون أكثر حرية في أن ننسب للطبيعة تقدما حقيقيا مبدعا ، بدلا من أن نعتبرها تسير وكأنها آلة هائلة جميع منتجاتها مقررة سلفا . وكما أشار ادينغتون فإن الفرق بين ما هو طبيعي وما هو خارق للطبيعة سوف يتناقص حقا.إن ذلك المبدأ لو قبل بصورة قطعية فإن ذلك سوف يؤدي إلى أعظم ثورة تحدث حتى الآن في الفكر العلمي وفي الفلسفة المرتكزة عليه : ص ٥٠ـ٥٦] .

ثورة عظيمة ، كما عودنا العلم دائما .. أنه ليس ثمة مسلّمات نهائية ، وأن كشوفات العلم قد تكون ـ أحيانا ـ من الحدة والعنف بحيث إنها تغير نوعيا أنماط تفكير بكاملها فتقلبها رأسا على عقب .. أنماطا في منهج البحث وفي المعطيات وفي النتائج الفلسفية المرتبة على هذا وذاك .

إن عصر الاتكاء الكليّ على حقائق علمية معينة قد انتهى ، وحل محله اعتقاد سائد ، أخذ يتسع شيئا فشيئا ، في أن ميدان العلم لا يشهد تغيرات فحسب .. بل طفرات وثورات .. إن المادية الديالكتيكية مثلا أقامت بنيانها في بعض جوانبه على أسسّ المعطيات العلمية للقرن التاسع عشر .. وقد تبدلت تلك الأسس وتغير الكثير من تلك المعطيات .. وما زال أتباع التفسير المادي يصفونه بالعلمية .. وما يقال عن التفسير المادي يمكن أن يقال عن معظم النظريات الفلسفية والنفسية والاجتماعية ، وجلّ الآداب والفنون التي نهضت على تلك الأسس المتغيرة .

إن جانبا من أخطر الجوانب الفيزيائية وأهمها ، وهو (الظاهرة الذرية) تمردت على السببية التي اتكأ عليها العلماء في حقول الفيزياء والتي شكلت افتراضا أساسيا في العلوم .. وإن نوعا من الارادة الحرة في العلاقات الذرية أخذ يحل محل القاعدة الحتمية التي تعرّضت للتصدّع ... ونتساءل : إذا كان التركيب المادي ـ الذري نفسه يتجاوز الحتميات صوب الحرية ، فكيف يتسنى لنا أن نخضع الحياة البشرية في صيغتها الفردية والجماعية لنوع من الحتمية الصمّاء .. ألا يعد هذا نوعا من العمل الخاطىء (علميا) لأنه يتحرك باتجاه مضاد لنواميس العالم والأشياء ؟!

إن نتائج فلسفية هامة ستتمخض حقا عن هذا التغير إذا حدث وأن ثبّت أقدامه كحقيقة مسلّم بها .. إن الفرق بين ما هو طبيعي وما هو خارق للطبيعة

سوف يتناقص .. الفرق بين الطبيعة وما وراء الطبيعة ، والحضور والغيب ، والمادة والروح ، والقدر والحرية ... وستلتقي معطيات العلم مع حقائق الدين في عناق حار .. لقد حدث وأن التقت مرارا . أما هاهنا ، حيث تنهار الحواجز المادية وتمتد الحرية إلى صميم التركيب الذري ، وحيث يقف الانسان ، سيد العالم وخليفة الله في أرضه ، حرا في أن يتحكم بالطبيعة التي سخرت له . لا أن تتحكم هي به كما صورت فلسفات (الحتمية) في القرن الماضي .. هاهنا سيكون لقاء من نوع آخر .. لقاء كثيرا ما حدثنا عنه القرآن ، كتاب الله المعجز ، وعرض علينا نماذج غنية من صيغه وأنماطه ..

إن المعجزات التي يحدثنا عنها القرآن هي لقاء من نوع ما بين ما هو طبيعي بما هو خارق للطبيعة أو بعبارة أخرى ، تجاوز للفرق بينهما .. وإنّ نقل عرش بلقيس من مكان بعيد في لحظات معدودات ـ على سبيل المثال ـ هو نموذج من عديد من النماذج على تمكن الانسان الحر ، المدعم بتأييد الله ، من التحكم بالتركيب الذري (الحرّ) للأشياء وتطويعها لارادته .. وإن الطاقات الطبيعية وما وراء الطبيعية الهائلة التي منحها الله سبحانه لنبيه سليمان (ع) تمثل تمكن الانسان من تحقيق وفاق بين الطبيعي واللاطبيعي من أجل تحقيق (تقدم حقيقي مبدع) ..

إن إرادة الله سبحانه تتجاوز (اعتبار الطبيعة آلة هائلة جميع منتجاتها مقرر سلفا) فتصوغها كما تشاء (والسماء بنيناها بأيد وإنا لموسعون ....) [٤٣] وهي بهذا تحدث توافقا فذا بين القانون وبين الابداع .. بين القدر وبين الحرية ..

فإذا ما حدث وأن استمد الانسان المؤمن من إرادة الله هذه ، كان بمقدوره أن يمارس ، بالنسبة التي تنسجم ودوره في العالم ، تحقيق وفاق كهذا ، يحدث (تقدما حقيقيا مبدعا) ما دام أنه حرّ ، وما دامت الطبيعة نفسها ، في صميم تركيبها الذري ، مخلخلة إلى الحد الذي يمكن هذه الحرية من أن تنفذ إليها لكي تصوغها لصالح الانسان .

إن العلم قد بلغ أخيرا هذه المرحلة الخطيرة .. المرحلة التي يلتقي فيها المادي بالروحي ، في وفاق وانسجام .. ويتصالح الانسان مع الطبيعة لتحقيق التقدم المنشود ، سيدا في العالم وخليفة عن الله في الأرض ..

(١٣)

وينتهي سوليفان إلى تلخيص فصله القيّم بهذه الكلمات : (لقد بحثنا حتى الآن في حدود العلم باعتباره أسلوبا لاكتساب المعرفة حول الحقيقة . وقد رأينا كيف أدت الحساسية الجديدة للعلم إلى الاقرار بأن ادعاءاته السابقة قد بولغ فيها كثيرا . لقد جعلت الفلسفة المبنية على العلم من المادة والحركة الحقيقة الوحيدة . وبهذا العمل فقد جرى استبعاد جميع العناصر الأخرى الواقعة في مجال خبراتنا . هذه العناصر التي تحمل ، كما يتراءى لنا ، المغزى الأكبر ، والتي تجعل الحياة في النهاية جديرة بأن

(٤٣) سورة الذاريات ٤٧

تعايش ، قد جرى استبعادها على أنه محض أوهام . لقد بدا العلم لبعض المفكرين ـ وربما لغالبيتهم ـ أنه قد جعل الحياة خائبة على الرغم من كل المنافع العملية التي قدمها . وهكذا فإننا لا نجد ما يثير الدهشة عندما نرى أن النظرة العلمية الجديدة كما شرحها رجال من أمثال أدينغتون وجينز ، قد لاقت احتراما واسعا . لقد كانت المعتقدات الميتافيزيقية التي رافقت العلوم مدعاة لليأس والقنوط ص ٥١ـ٥٢) .

وهو تلخيص على درجة من الوضوح بحيث أنه لا يحتاج إلى إضافة كلمة واحدة ..

ثم يختتم سوليفان تحليله بالقول بأن الفلسفة العلمية القديمة (جعلت الانسان نتيجة جانبية عرضيا محضا للمادة والحركة ، والتي عرضت الكون على اتساعه وعظمته على أنه مجرد من الغرض تماما .. إن المادة لن تكون أحسن حالا لو افترضنا أن العالم الحالي يتجدد باستمرار . إن دوافعنا الدينية لا يمكن أن يشبعها أي شيء أقل من الاعتقاد بأن للحياة مغزى خارقا . وهذا الاعتقاد ، هو بالضبط ، ما جعلته الفلسفة القديمة أمرا مستحيلا . وهكذا يمكننا أن نستنتج أن الأهمية الحقيقية للتغيرات التي حصلت في العلوم الحديثة ليست في قدرتها المتزايدة على دفع عجلة تقدم الانسان ، بل في تغير الأسس الميتافيزيقية التي تقوم عليها ص ٥٣ ـ ٥٤) .

ومعنى هذا ـ باختصار ـ أن الالحاد ، قد أصبح ـ على ضوء التقدم العلمي ـ أمرا رجعيا !!

(١٤)

في الفصل الخامس من كتابه والمعنون بـ (طبيعة العقل) يعرض سوليفان للمعضلة التي خصص لها سلفه (الكسيس كاريل) كتابه الشهير (الانسان ذلك المجهول) .. هل سيقدر للعلم يوما أن يفهم الطريقة التي يعمل بها العقل البشري ؟ أن يدرك أسرار تركيب هذه الآلة المعجزة ؟.. ويمتد التحليل ـ بطبيعة الحال ـ إلى الانسان كله ، سايكولوجية الانسان ، في محاولة للاجابة على السؤال نفسه : التركيب وطريقة العمل .. ترى .. هل توصل سوليفان إلى (نتائج) مغايرة لتلك التي قدمها لنا كاريل في كتابه ذاك ؟

سوف نتجاوز هنا التساؤلات والاعتراضات التي يطرحها المؤلف حول نظرية (النشوء والارتقاء) ، أو النظريات الموازية لها ، سلبا وإيجابا ، كقوله مثلا (إن الخط الفعلي الذي يشير إلى انحدار الانسان من مخلوق غير انساني بصورة قطعية ما زال موضعا للتأولات : ص ٨) وقوله ولما جاء دارون Darwin بعقيدته القائلة بأن الانسان قد تطور بدنيا من جد شبيه بالقرد ظل الكثيرون يتحرجون من الافتراض بأن هذه العملية تنطبق أيضا على العقل ، ذلك أنهم رأوا أنه ستكون لمثل هذه العقيدة انعكاسات مقوضة دينيا وأخلاقيا ، حيث أنها تنزع عن الانسان أكثر ميزاته بروزا ونبلا ، ونعني بذلك روحه ، وهكذا فان بعضهم ، ومن بينهم والس Wallace استبقى الاعتقاد بأن عقل الانسان وروحه قد خلقا بصورة مخصوصة بينما سار بدنه في خط التطور : ص ١١ ـ

١٢) وقوله (إن العقيدة المقبولة والقائلة بحصول تقدم تدريجي من جد شبيه بالقرد إلى الانسان الحديث تثير السؤال المتعلق بمعرفة الوقت الذي اكتسب فيه هذا الكائن الروح خلال عملية التطور : ص ١٧) وقوله (.. حقا إنه ليصدق القول على العموم بأن تعقد السلوك مصاحب لتعقد تركيب الجملة العصبية لكن التقابل بين السلوك والتركيب المشار إليه لا يظهر انسجاما تاما . فبعض الكائنات العضوية مثل النمل والنحل والعنكبوت ذات غرائز شديدة التعقيد [٤٤] . على الرغم من أن جملتها العصبية بسيطة نسبيا . ومن جهة أخرى فإن بعض الكائنات العضوية مثل أنواع معينة من الحيوانات اللبونة ذات غرائز أكثر بساطة بشكل ملحوظ مع أن جملتها العصبية شديدة التعقيد . وهكذا فإن مسألة التقابل بين التركيب العضوي وبين ردود الفعل المتوازنة لم تتضح تماما بعد : ص ١٥) وقوله (على الرغم من أن النظرية القائلة بتطور العقل بصورة مضطردة قد تكون النظرية الاكثر قبولا واستساغة ، فليس هناك من شواهد الملاحظة ما يقضي بصحتها بالضرورة . ومن الممكن تماما أن تكون قد حدثت بعض الثغرات بصورة مفاجئة خلال عملية التطور ، وأن تكون قد ظهرت عناصر جديدة كل الجدة . وكما سبق أن رأينا فقد جرى الاعتقاد بأن الشعور شيء خاص بالانسان ، ولا يوجد أي حيوان له هذه الخاصية . ولو أننا أنكرنا ذلك وأصررنا على نسبة الشعور للحيوانات العليا ، فاننا سنتردد في متابعة العملية نزولا عبر السلم سنتردد في نسبته مثلا للأميبا ، أو للنبات . وربما كان من الصعب علينا التوقف حتى هنا أيضا يعني أننا سنجد أنفسنا وقد أضفينا خاصة الشعور على العالم غير العضوي . وقد لا يكون هناك سبب مقنع لتبرير عدم القيام بمثل هذا الاضفاء . لقد وجد من الفلاسفة من كان يعتقد بأننا محقون في أن نقوم بذلك . ولكن يمكننا قبل ذلك أن نحاول العثور على بدائل أخرى ان أي بديل سوف يعاني بالطبع من مساوىء افتراض انقطاع في الاستمرارية : ص ٩٧) .

ويبدأ بتحليل طبيعة عمل العقل وتركيبه ، وبخصائص السايكولوجية البشرية والنظريات والآراء التي طرحت في هذا الصدد . ونرى أن بعض هذه النظريات والآراء بني على تسليم كامل بمعطيات الكشوف العلمية المتغيرة دوما . ونجد بعضها الآخر عانى من التعميمية . ذلك الخطأ المنهجي الذي أسر الفكر والبحث الغربيين طويلا ، والذي سبق وأن أشرنا اليه .. وبعضها الثالث مارس قدرا كبيرا من التبسيط أو التسطيح في العملية العقلية والنفسية ، رغم تعقدها وعمق غورها ، من أجل أن يتساوق التفسير مع العلاقات الميكانيكية في عالم الأشياء .

وسوليفان يلاحق عددا من هذه النظريات والآراء ناقدا محللا ، طارحا قدرا كافيا من الأدلة المستمدة من حقائق العلم أو القناعات المنطقية ،

(٤٤) لاحظ أن هذه الحشرات الثلاث سورا باسمها في القرآن الكريم . وهذا دلالته ولا ريب !

متوغلا في صميم الفكرة او النظرية نفسها لكي ما يلبث أن يكتشف التناقضات التي تعانيها .

وهو يقف طويلا عند الفلسفة المادية العتيقة التي فسرت أفكار الانسان على أنها مؤلفة من حركات صغيرة من البلبارد في رأسه ، فيقول (.. إن الانتقال من حيز التصادم إلى حيز الافكار مفاجيء جدا . وليس هناك في معرفتنا بخواص الحركة أو خواص الاجزاء الصغيرة الصلبة أي شيء من شأنه أن يجعلنا نتقبل هذه النتيجة . ومع ذلك فإن نظرة الفلسفة المادية هذه يمكن أن تكون صحيحة كوصف للحقيقة ، ولكنها ستبقى حقيقة غير قابلة للتحليل ما لم تصبح أفكارنا عن الأجسام الصلبة وعن الحركة أكثر اكتمالا بكثير . إن القول بأن فكرة الفلسفة المادية المشار إليها يمكن أن تكون صحيحة كوصف (description) على الرغم من أنها غير قابلة للفهم كتفسير (explanation) يتوافق مع النظرية الحديثة للتطور الطارىء Emergen Evolution تلك النظرية التي نالت اهتمام وتعاطف بعض من علماء الحياة من ذوي العقليات الفلسفية : ص ١٩) .

إن الانسان المطارد ، عندما يحاصر في سطح بناية مرتفعة ، ويدرك أنه مأخوذ لا محالة ومحكوم عليه بالاعدام أو الأشغال الشاقة ، مستعد أن يرمي بنفسه من أعلى طابق في محاولة يائسة ، يلعب فيها اللاشعور دورا كبيرا لكي يتجاوز الحصار .. وإن العلماء والفلاسفة الذين استعصى عليهم إدراك الطريقة التي تتشكل فيها الأفكار .. الصيغة التي يعمل بها العقل .. ليسوا جميعا ـ وبخاصة ذوي العقليات الفلسفية ممن لا علاقة لهم بالمختبر أو الفلجة ، كانلز ورفاقه ، وغيرهم ، ليسوا على قدر كاف من التواضع ، ليسوا كالكسيس كاريل أو سوليفان اللذين ، رغم مختبريتهما وتجريبيتهما ـ أعلنا بتجرد العلماء ونزاهتهم أنه لم يحن الأوان بعد لاعلان رأي ، أو مجموعة آراء نهائية ، بصدد العملية العقلية أو حتى السايكولوجية عموما ، ومن ثم فإن ذوي العقلية الفلسفية (ونستخدم هنا تعبير سوليفان ذي الدلالة) لم يشاءوا أن يتركوا المسألة دون جواب ، واعتبروا أنفسهم محاصرين بالسؤال الملح ، وسيحكم على معطياتهم بالاعدام أو الاشغال الشاقة إن لم يندفعوا إلى طريق الخلاص بجواب ما .. وها هي ذي إحدى أجوبتهم التي اطمأنوا إليها .. إن التصادم الجزيئي في الدماغ هو الذي يولّد أفكارا وكأن ديالكتيك التصادم الذي قد نفسر به بعض ظواهر التاريخ على السطح ـ وليس كل الظواهر ـ يمكن أن تمتد قوانينه الى أعماق الخلايا الدماغية لكي تعمل هناك ، حيث تصادم الذرات فتولّد قفزات نوعية في الحركة هي التي تصنع الافكار . من يضمن صواب هذا الرأى ونهائيته ؟!

إن المادية العلمية ادعت ، ولا تزال ، هذا الضمان .. لكن الفلسفة المستريحة شيء والعلم المختبري الجاهد شيء آخر .. إنها مادية فلسفية ، نعم ، ولكنها ليست علمية بأية حال من الأحوال إلا بقدر ما يتعلق الأمر بمنهج بحثها في مساحات من التاريخ الأوربي ، وليس كل المساحات ، إذ أنه حتى على مستوى التاريخ ، فإن مساحات واسعة من

التاريخ البشري المبكر ، وبخاصة الجوانب الاقتصادية منه والتي بنيت عليها جوانب هامة من النظرية المادية ، تبينّ من خلال شهادات أحبار المادية ونقادها على السواء أن وقائعها التاريخية لا تتجاوز مرحلة الظن والتخمين وأنها ليست - على المستوى النقدي - بمصاف الوقائع النهائية المفروغ منها .

ومرة أخرى نسأل : من يضمن صواب التفسير البلياردي - اذا صح التعبير - للنشاط العقلي ، وتكوّن الأفكار ؟ إن سوليفان يبين لنا أولا : كيف أن هذا التفسير ينبثق عن فلسفة يصفها بالعتيقة ، ولهذا دلالته ، ويتميز بالمفاجأة التي تفقد تسلسلها المعقول ، إذ أن القول بتحوّل الصدام الشيئي الى تراكيب فكرية ، هو كالقول بتحوّل الجمادات على حين غرة الى الحياة ! وهو ما تقول به المادية الديالكتيكية في قانونها المشهور عن (تحوّل التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية) فتتناقض بذلك مع الحقائق العلمية ، وتريد أن تقنع نفسها بأنها قد وجدت المفتاح الذي يفسر نشوء الحياة وعمل العقل البشري .

ويبين لنا ثانيا : أن ليس في معرفتنا بخواص الحركة ، أو خواص الأجزاء الصغيرة الصلبة أي شيء من شأنه أن يجعلنا نتقبل هذه النتيجة (وسيعود بعد قليل - كما سنرى - إلى هذه النقطة فيبين أن هذه المعرفة المادية نفسها تعاني نقصا خطيرا ، فكيف نبني عليها نظريات علمية وهي لم تتجاوز - بعد - عتبات اليقين ، إننا سنبني على أساس مهوّش غير راسخ ولا شك ..) وأنه ما لم تصبح أفكارنا عن الأجسام الصلبة وعن الحركة أكثر اكمالا بكثير ، فإن العملية العقلية في خلق الأفكار ستبقى حقيقية غير قابلة للتحليل .. فالفلسفة المادية تريد أن تعتبر ما كشفه العلم حتى الآن عن خواص الحركة والأجسام (الذرات) الصلبة ، بمثابة حقائق نهائية ترى أن من حقّها أن تبنى عليها .. وقد تبينّ لنا - مرارا - كيف أنه ليس ثمة حقائق نهائية في هذا المجال ، وأن من النظريات الحديثة ما يطرح فكرة أن الذرة تظهر (شيئا شبيها بالارادة الحرة something — Like free will

وثالثا : أنه إذا صحّت هذه الفكرة المادية كوصف للظاهرة فإنها غير قابلة للفهم كتفسير .. والوصف يعطينا ملامح الشيء من الخارج .. والأهم هو أن نعرف ما الذي يجري في الداخل ، وكيف يتم الحدوث الفكري . فالنظرية - على فرض التسليم بها ، وهذه مسألة معلقة ما دام أنها تبنى على أسس غير مكتملة - تقطع شوطا صغيرا - في الطريق إلى فهم حدوث الأفكار ، وتبقى المسافات الأطول ، لم يقطعها أحد حتى الآن .

ورابعا : أن هذه الفلسفة تتوافق مع النظرية الحديثة للتطور الطارىء ، تلك النظرية التي نالت اهتمام وتعاطف بعض علماء الحياة من ذوي العقليات الفلسفية . فنظرية التطور الطارىء التي يمكن أن تدعم الفلسفة المذكورة قد نالت اهتمام بعض علماء الحياة من ذوي العقليات الفلسفية . وليس جلّهم ، وهذا البعض هو من ذوي العقليات الفلسفية التي تسعى للاجابة على كل سؤال وقلقة كل لغز خوفا من

أن تتهم بالعجز ، حتى ولو قادها ذلك إلى تجاوز مقتضيات العلم ومناهجه الرصينة .. وتبقى نظرية التطور الطارىء ، قبل هذا وبعده ، نظرية وليست حقيقة مسلّمًا بها أو قانونا .

(١٥)

فما هذه النظرية الحديثة للتطور الطارىء ؟

تقول النظرية ـ باختصار ـ (إن خواص جديدة بصورة جذرية تبرز إلى الوجود في مراحل مختلفة من التعقّد الذي يصل إليه الكيان المادي . فالحياة والعقل كلاهما قد اعتبرا وفقا لهذه النظرية خاصتين طارئتين على مجاميع مادية معينة Certain material aggroegates : ص ٢٠) .

في التفسير الاسلامي ، والديني عموما ، تحلّ (الروح) المعادلة الصعبة ، تنصبّ على الدماغ ، ذلك النسيج المعقد من الخلايا ، فتمنحه القدرة على الادراك ، وتنصبّ على المادة ، ذلك التركيب المتشابك من الذرات ، فتمنحها الحياة .. ليس ثمة إشكال ، بمجرد أن تتيقّن نفوسنا بأن الله خالق الكون والحياة والانسان ، هو وحده القادر على إحداث معجزة الفكر في خلايا الدماغ ، ومعجزة الحياة في الذّرات المادية ، بإضافة سرّه العجيب : الروح .. وبدون هذه الاضافة ، فإنه ليس بمقدور أية نظرية علمية أو فلسفية ، على مدى ملايين السنين ، أن تحلّ المعادلة ذات الطرفين . إذ أنها بالغاء الطرف الآخر : الروح ، ستسعى عبثا للبحث عن البديل ولن يكون البديل سوى سلسلة طويلة من العنت والارهاق وطريق طويل من الظنون والتخمينات والأماني (تلك أمانيهم ، قل : هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين)

أما ما الروح ؟ وما سرّها المعجز ؟ وما طرائق تعاملها مع الدماغ والمادة ؟ فإنها مسائل تستعصى على الحل البشري .. إن الدماغ لا يمكن أن ينشق على نفسه لكي يعاين نفسه ويعطينا الجواب .. والروح نفسها ما دامت فينا ، في لحمنا وأعصابنا وخلايانا ونسيجنا ، فإنها لا تستطيع أن تنفصل لكي تعاين طريقة عملها في الجسد .. ثم إن المسألة أولا وأخيرا ، لا تعني مهمة الانسان في العالم ، والأحرى أن يتجاوز الانسان ذلك إلى البحث في صميم العالم وتركيبه للكشف عن سننه وقوانينه وللتحقق بالتقدم والابداع في مجرى التاريخ .. من ثم فاننا بينما نجد في كتاب الله مئات الآيات التي تدعونا إلى فهم العالم والكشف عن سننه ، لا نجد سوى آية واحدة تحكي لنا عن الروح ، سر الحياة والفكر ، ومعجزة الخلق والابداع (ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا) .

ولنرجع إلى (النظرية المادية للتطور الطارىء) كإحدى المحاولات الوضعية الجديدة لحل المعادلة .. إن سوليفان يبينّ لنا في مقاطع معدودات عدم قدرتها على الاثبات .. وتهافتها .

تقول النظرية ـ كما مرّ بنا قبل قليل ـ بأن الحياة والعقل يعتبران خاصتين طارئتين على مجاميع مادية معينة .. ويرد سوليفان (إن المعرفة التامة بالعناصر المكونة لهذه المجاميع لا يمكنها أن تتيح لنا التنبؤ بأن اجتماع هذه العناصر سوف ينتج خاصتى

الحياة والعقل . ويمكن إيضاح الفكرة العامة المقصودة بالتمثيل لها عن طريق مركب من المركبات الكيماوية . فالماء ـ على سبيل المثال ـ يتألف من هيدروجين وأوكسجين والسؤال هو : هل نستطيع عن طريق المعرفة التامة بخواص الهيدروجين والأوكسجين أن نتنبأ بخواص الماء ؟ إننا نشير هنا إلى خواص الهيدروجين وخواص الاوكسجين كل على حدة . والجواب هو بالطبع ان العلم لا يستطيع أن يقدم لنا كشفا بخواص الماء مستمدا من المعرفة بخواص الهيدروجين وخواص الاوكسجين كل على حدة . ويحتمل أن يعزو معظم العلماء السبب في ذلك إلى أن معرفتنا بخواص الهيدروجين وخواص الاوكسجين غير مكتملة . أما نظرية التطور الطارىء، فتقول بأن السبب هو أعمق من ذلك . إن خواص الماء ليست متضمنة أو محتواة في خواص الهيدروجين والاوكسجين . إن ملاكا لابسا منذ الأزل يتأمل خواص الهيدروجين وخواص الاوكسجين كلا على حدة لا يستطيع أن يقول بأن خواص الماء سوف تتجلى في اجتماعهما . وبنفس الطريقة يمكن القول بأن خواص الحياة التي تتجلى في مجاميع مادية معينة لا يمكن الاستدلال عليها بأي قدر من المعرفة عن العناصر المكونة لها . والأمر نفسه ينطبق على التراكيب المادية والكيانات العضوية الأكثر تعقدا والتي تتجلى فيها الخواص العقلية .

ويمضي سوليفان إلى القول بأن النظرية السابقة (ليست غير مقنعة بالتأكيد لكنها تعاني من العيب الذي يتمثل في أنه لا يمكن إثباتها أبدا . ومن ناحية أخرى فإن إمكانية دحضها تظل قائمة . فمع ازدياد معرفتنا عن ذرات الهيدروجين والاوكسجين يمكن أن نصبح قادرين على الاستنتاج بأن خواص الماء يجب أن تظهر في اجتماع العنصرين السابقين . وهذا سيؤدي إذا إلى دحض نظرية التطور الطارىء . ثم إن فشلنا في الوصول إلى ذلك الاستنتاج مهما تكرر لا يمكننا من إثبات تلك النظرية . إنه يجعلها ممكنة فقط . ويمكن أن يجعلها مع مرور الوقت محتملة . وهكذا فإن موقفنا من نظرية التطور الطارىء يعتمد إلى حد ما على تقديرنا لمستوى معرفتنا العلمية في الوقت الراهن . أما زال على علم الفيزياء أن يعرف الشيء الكثير عن خواص المادة ؟

ويجيب سوليفان (من الواضح أنه لا يوجد أي شخص يستطيع الاجابة على السؤال السابق . وإذا أردنا أن نتحدث بصفة رسمية ، فإن العلماء يقولون دائما بأن العلم لم يكد يبدأ بعد . وإذا صح هذا ، أو بعبارة أخرى ، إذا كانت مبادىء وقوام علم الفيزياء قابلة لتطبيقات لا نهاية لها ، فإن نظرية التطور الطارىء يمكن اعتبارها في أحسن الحالات ، مجرد إمكانية وليست فرضية ناجحة . إن نظرية التطور الطارىء تفترض أن معرفتنا بقوام أو كيان الفيزياء والكيمياء هي معرفة مكتملة بالضرورة ولهذا فإن فشلنا في استنتاج خواص الخلايا الحية من خواص العناصر المكونة لها يجب اعتباره إشارة إلى انقطاع حقيقي في الاستمرارية (Continuity) في الطبيعة . وهكذا فإن وجود علم متصل بصورة كاملة هو أمر مستحيل بطبيعة الأشياء . إننا لن نصل مطلقا إلى مجموعة من المفاهيم يمكن تفسيك جميع الظواهر عن طريقها : ص ٢٠ ـ ٢٢)

(١٦)

إن العلماء يقولون دائما بأن العلم لم يكد يبدأ بعد !! ومن ثم يفرض العلم احترام العقل البشري .. أما الفلاسفة فلشدّ ما يحلو لهم ، في أغلب الحالات ، أن يدعو أنهم قطعوا الشوط إلى نهايته وأنهم يقدمون للبشرية حقائق نهائية لا تقبل نقضا ولا جدلا .. ولكن اذا كانت مبادىء وقوام علم من العلوم ، كالفيزياء مثلا ، لم تكتمل بعد ، وإذا كانت قابلة لتطبيقات لا نهاية لها فكيف يتسنّى لنا أن نسلّم بنظرية تبني حقائقها النهائية على هذه الأوليات المتغيرة ، مدعية أنها حقائق مكتملة بالضرورة كما فعلت نظرية التطور الطارىء ؟ ومن ثم فإن أية نظرية من هذا النوع لا تعدو في أحسن الأحوال أن تكون مجرد إمكانية وليست فرضية ناجحة .. إن المادية الديالكتيكية ، في نهاية التحليل ، هي حصيلة أكثر تفلسفا وادعاء للعلمية ، للنظريتين السابقتين اللتين أثبت التحليل العلمي ظنيتها وعدم صدقهما المطلق : المادية العتيقة ونظرية التطور الطارىء .

إننا نقرأ مثلا هذه المقولة (إذا كان ثمة مفهوم يشتمل على جميع الأشياء والظاهرات ابتداء من حبيبات الرمل حتى العقل البشري ، فإن هذا المفهوم يكون أوسع المفاهيم . إن هذا المفهوم هو مفهوم المادة .. وهذا المفهوم يتميز عن المفاهيم الأخرى العادية بكونه يعبر عن العلائم الجوهرية العامة ، لا مجموعة من الأشياء وحسب ، وإنما لجميع الأشياء والظاهرات في العالم ، لكل ما يحيط بنا) [٤٥] ونقرأ (الوعي هو خاصية مادة عالية التنظيم) [٤٦] .

ونعرف القانون الذي تعوّل الديالكتيكية كثيرا عليه (قانون تحوّل التغيّرات الكمية إلى تغيرات كيفية) وإليكموه بإيجاز تام : إذا جرت في الأشياء تغيرات كمية ، فإنها لا تؤثر في الكيفية طالما هي تجري في حدود المعيار ، ففي هذه الحدود يكون الشيء وكأنه غير مبال بالتغيرات الكمية وكأنه لا يلاحظها . ولكن ما أن ينتهك المعيار حتى تبدأ التغيرات الكمية تنعكس على الحالة الكيفية في الشيء ، فالكمية تنتقل ، تتحول إلى كيفية ... تتراكم التغيرات الكمية تدريجيا وبصورة غير ملحوظة ، وتكون في البداية وكأنها لا تمس الجانب الكيفي في الشيء . ولكن تأتي لحظة ينكشف فيها هذا التراكم وتؤدي فيها التغيرات الكمية إلى تغيير كيفية الشيء .. [٤٧]

إلى هنا وليس ثمة جديد في تفسير العمل العقلي يضاف على ما قدمته النظريتان آنفتا الذكر : المادية العتيقة والتطور الطارىء .. ونتابع الديالكتيكية حتى النهاية لكي نحظى بتفسير مقنع للنشاط العقلي ، ولا جواب .. ليس سوى تخمينات وظنون . ولو اعترفت النظرية بأنها محاولات في الطريق لاستحقت التقدير والاعجاب ، رغم جنوحها صوب الفلسفة لا العلم المختبري .. ولكنها تدعي بأن ما تقول هو الحقيقة العلمية النهائية ، هو الصواب المطلق .. فتضع في

(٤٥) ياخوت : المرجع السابق ص ٣٢
(٤٦) المرجع السابق ص ٥٥
(٤٧) انظر المرجع السابق ص ٧٧ ـ ٨٩ .

الخطأ الذي بيّن لنا سوليفان بعض أبعاده وهو يناقش نظريتي المادية العتيقة والتطور الطارىء .

وإليكم نموذجاً فقط من تخمينات الديالكتيكية حول عمل العقل . انها تسأل (كيف تصاغ الاستنتاجات من الوقائع) التي تقدمها المعطيات الحسّية بطبيعة الحال ، وتجيب (إنها تصاغ بفضل خاصة التعميم (أو التلخيص) عند التفكير . وهذه الخاصة تكمن في أن التفكير يجمع في كل واحد العلائم الرئيسية ، الجوهرية المجردة من الوقائع ، ويكون المفاهيم والأفكار العامة والصور . ويصوغ استنتاجات تتسم بأهمية عامة لصنف كامل من الظاهرات . إن الحواس تزوّد العقل بالمعطيات والوقائع اللازمة .

أما العقل فيصوغ على أساسها الاستنتاجات ، التعميات ، (أو التلخيصات) . وهذه هي الدرجة العقلية للمعرفة . وبدون الحواس لا عمل للدماغ ، للعقل ، وبدون العمل المنظم الذي يقوم به الدماغ لا وجود للمعرفة الحسّية . وعليه تؤلف المعرفة الحسّية والمعرفة العقلية مرحلتين لعملية واحدة لا تتجزأ للمعرفة وتتم على أساس التطبيق للنشاط العملي) . (٤٨)

إن الديالكتيكية تفسّر هنا كيفية عمل العقل الألكتروني ، الدماغ الآلي .. ولكنها ـ يقيناً ـ لا تفسّر طبيعة النشاط الذي يقوم به العقل البشري الحسي .. وهو يقيناً يختلف نوعاً ، وكما تؤكد الديالكتيكية في أكثر من مكان ، عن العقل الآلي .. وبهذا تقع في التناقض وهي تحاول أن تخرج من المأزق الذي أوقعت نفسها فيه بادعاتها القدرة (العلمية) على حل كافة المسائل والمعضلات في كيان العالم وكينونة الانسان .

وما تطرحه الديالكتيكية من أن العلم هو حصيلة العمليات العقلية المنصبة على المعطيات الحسية المستمدة ـ بدورها ـ من الوقائع ، ليس تفسيرا لعمل العقل ، ولكنه مجرد وصف لواحد من أنشطته المعقدة المتشابكة .. كما أنه ـ أي هذا الوصف ـ ليس جديدا .. إن هذه المسألة قد أصبحت من البداهات منذ قرون مضت .. ولكن الجديد هو أسلوب الحسم والقطع الذي يعتمده الديالكتيكيون في أشد المواقف تطلبا للتروّي والتشكك والأناة .. من هذه المواقف مثلا القول بـ « أننا لا نستطيع معرفة أي شيء عن العالم المحيط بنا إلا عن طريق الاحساسات » . (٤٩) والقول (بأن الاحساس هو نتيجة تأثير أشياء العالم الخارجي في أعضاء حواسنا ، ولهذا بالذات يعطينا المعرفة الحقيقية الصحيحة عن العالم المحيط بنا) (٥٠) (نستخلص من هذا أن اللاأدريين على خطأ في زعمهم أن أعضاء الحواس شهود غير ثقاة) (٥١)

(٤٨) يافوت ، المرجع السابق ص ١٦٨ ـ ١٦٩
(٤٩) المرجع السابق ص ١٦٤
(٥٠) المرجع السابق ص ١٦٤ـ ١٦٥
(٥١) المرجع السابق ص ١٦٥

انّ معطيات العلم المتزايدة يوما بعد يوم ، وخاصة فى حقلى الفيزياء والحياة ، تعرض النظرية الدياليكتيكية بصدد العلاقة بين المادة والوعى لهزة قاسية فالمادة لم تعد ذلك البناء المتماسك الصلب الذى ينعكس بشكل آلى وبالضرورة على العملية العقلية . وهذه بدورها لم تعد بعد بحث عشرات السنين عملية بسيطة غير معقدة تعكس بسهولة وبساطة معطيات المادة من حولها . ان العلاقة بين الطرفين غدت ـ على ضوء العلم الحديث ـ أكثر صعوبة وتعقيدا . ان المادة والوعى ينبثان فى غاية التعقيد وليست ثمة ضرورة هندسية محتومة لأن تكون العلاقة بينهما تأثرا فحسب أو تأثيرا فحسب ، بهذا الاتجاه أو ذاك ، أى بالمنطوق المادى أو المثالى ، والأحرى أن يقال بأن العلاقة بين الطرفين أكثر انفصالا ولا مباشرة مما كان يتوهم ، وأكثر استقلالية وان الاتجاه السائد هو أن كليهما يسير على خط مستقل ، يتقارب مع الآخر باستمرار لكى يلتقيا يوما فى نقطة ما : العقل والمادة ، الوعى والوجود ، وهما خلال مسيرتهما تلك يأخذان ويعطيان ، نعم ولكن ليس بالصيغة المثالية أو المادية المغفلة والمسطحة فى الوقت نفسه والتى تحيل أحدهما الى انعكاس هندسى تام للآخر .. اننا نتذكر هنا عبارات وليام براون استاذ علم النفس بجامعة اكسفورد فى مطلع الخمسينات (ليس ثمة ما يمنعنا من أن نفهم أن العقل الواعى ـ وان تطور من صور ابسط فى الوظائف الحيوية ـ يتدرج شيئا فشيئا الى حال من الاستقلال ويتمكن من التأثير فى البدن بقسط متزايد من الحرية ويصبح كيانا له وحدة تبقى بعد الجسد . وليس فى وسعنا أن نقطع بأن نقيض هذا التقدير قد ثبت بأدلة العلم الحديث . ونعنى بالنقيض أن العقل يستحيل أن يعيش بعد الجسد)[٥٢]

وندع تخمينات الفلسفة التى تحاول أن تقفز أمام العلم خطوات واسعة مدعية أنها قد فهمت العالم .. ونرجع الى سوليفان .. الى العلم نفسه .

ثمة عبارات ذات دلالة ترد فى تعقيب سوليفان الآنف ، انه يقول (اننا لن نصل مطلقا الى مجموعة من المفاهيم يمكن تفسير جميع الظواهر عن طريقها) . ولقد بينا فى مكان آخر من هذا البحث كيف أن أزمة منهج البحث الغربى فى العلوم والانسانيات تتمثل فى أنها تعانى من (التعميمية) التى تجعله يسعى بالقسر والاكراه الى جعل المفهوم ، أو مجموعة المفاهيم ، التى توصل اليها ، تفسر جميع الظواهر على الاطلاق . ويبقى بعد هذا كله عشرات الاسئلة المعلقة حول النشاط العقلى دونما جواب (وهكذا فإننا نرى أن السؤال المتعلق بتطور الذكاء ما زال شائكا وحافلا بالمشاكل التى لم تحل ، ولم يصبح بالامكان ، رسم أى خط واضح للتمييز بين ما يحس وما لايحس ان الارتباط بين التركيب الطبيعى والميزات العقلية ما زال امر افتراضيا الى حد بعيد . ولسنا نعرف ، اذا كان الشعور ينبعث فقط فى مراحل معينة من التعقد فى التركيب أم يترتب افتراض وجوده

(٥٢) العقاد : عقائد المفكرين فى القرن العشرين ص ١١١ .

في كل المادة الحية أوحتى المادة بوجه عام .. ويمكن ان يكون تركيب عقولنا محكوما بتركيب جملتنا العصبية لكن الابحاث حول الجملة العصبية لاتلقى بصورة عملية اى ضوء على عملياتنا العقلية فى الوقت الحاضر : ص(٢٥ ـ ٢٦)

وسيظل الضوء مطفأ ولن يشعله الا الاعتقاد بوجود القوة الحيوية الخلاقة التى نفخها الله فى طينة بنى آدم .. فى عقولهم وأجسادهم : الروح .. وبدون هذه الاضاءة التى لايستطيع العلم ـ بالتأكيد ـ نفيها ان عجز عن اثباتها ، سيظل الفكر البشرى يتخبط فى الظلمة دون أى بصيص من نور ، وهو يبحث عن الباب الذى ينفتح على الحقيقة النهائية .. وهكذا نجدنا مسوقين ـ هذه المرة ـ بعد جولة قصيرة مع علماء الحياة والفيزياء والفلاسفة ، صوب النظريات التى طرحهاعلم النفس فى محاولة جادة منه للعثور على الباب ..

(١٧)

إلا أنه من سوء الحظ ، كما يقول سوليفان (ان العلم الذى يتناول العقل وهو علم النفس ما زال في الوقت الحاضر في مرحلة بدائية جدا ، بل ان البعض ينكر وجود أى علم من هذا القبيل !! وليس هناك بالتأكيد نظام من المعارف النفسية الثابتة التي جرى إقرارها بصورة عامة ، بل هناك عدد من النظريات ، لكل منها مجال محدود للتطبيق ، وهي تختلف عن بعضها اختلافات عميقة حينما تتناول الظاهرة نفسها .. ص٣٦) .

وهكذا .. فاذا كان لنظريتين في علم النفس رأيان مختلفان تماما إزاء ظاهرة من الظواهر فكيف يتاح لنا أن نحكم على صدق المنهج النفسي ، وعلميته ، ويقينيته ؟ فاذا ما تأكد ان احدى النظرتين مصيبة ، بشكل أو آخر ، كانت الأخرى بالتأكيد خاطئة ، وليس لنا من ثم أن نعتقد بأن علم النفس يتكىء على دعائم ثابتة ، كما يحدث في الفيزياء والكيمياء ، رغم أن هاتين تتعرضان بنسبة أقل ، بطبيعة الحال ، لتغيرات أساسية في صميم مقولاتها .. وقد يقول قائل إن كلا من النظريتين النفسيتين تتضمن قدرا من الخطأ وقدرا من الصواب . وفي هذه الحالة أيضا لا يمكن الاطمئنان إلى سلامة المنهج الذى يعتمده علماء النفس في طرح نظرياتهم ، لأنه في أغلب الأحيان يعتمد التعميم ، ومن ثم تختلف النظريات النفسية ـ أحيانا ـ اختلاف النقيض مع النقيض ، دون أن يكون هناك قاسم مشترك .. ذلك أن (التعميم) هوالطريقة القاتلة لمناهج البحث العلمى الرصين . ومهما يكن من أمر فان سوليفان يتناول بالتحليل والنقد اثنتين من أبرز النظريات النفسية وأكثرها انتشارا : النظرية السلوكية ونظرية التحليل النفسي ، لكى ما يلبث أن يصدر حكمه على مدى علمية وصدق النتائج التي توصلنا إليها بصدد تركيب العقل البشرى وطريقة عمله .

أما النظرية السلوكية (Behaviorism) فهي أكثر النظريات تظاهرا بكونها سليمة وتقوم بمعناها الدقيق على القول (بأن ما تدعوه عمليات عقلية ما هو في الحقيقة سوى حركات جسمية . عندما تقول

بأننا نفكر في شيء من الأشياء ، أو ندرك شيئا ما ، فان هذه المقالة تعنى في حقيقة الأمر أن جسمنا يتصرف بطريقة معينة . ومن الصعوبة بمكان ، في البداية الاعتقاد بأن هذه المقالات تعنى ما تقوله . إن أحدنا ليفسرها على أنها تعنى على سبيل المثال أن العمليات العقلية تكون دائما مصحوبة بحركات بدنية ، أو أن الحركات البدنية والعمليات العقلية اعتباران لا يفترقان لحادث واحد . فبدون هذه التأويلات تصبح المقالات السابقة هراء واضحا . ولكن الذى يبدو أن هذا الهراء الواضح هو ما يشكل العنصر الأصيل في النظرية السلوكية .

ويمضى سوليفان الى القول بأن « النظرية السلوكية تطرح ما نسميه (عقلا) دفعة واحدة فنحن لانفكر انما نقوم بحركات كلامية أولية ، ونحن لاندرك أى شيء ، وانما نقوم بحركات لتعديل وضع مُقلنا ، وهكذا .. وستكون مناقشة هذه النظرية من قبيل اضاعة الوقت بالتأكيد لو لم تكن هناك حقيقة تتمثل فى أن عددا ملحوظا من الناس يتظاهرون بالايمان بها وعددا أكبر يرغب فى الايمان بها لهذا السبب العاطفى أو ذاك !!

(ان الحركات البدنية التى تفترضها النظرية السلوكية بالضرورة حركات مكشوفة ، بل انها تشمل حركات اخرى مثل الحركات البسيطة التى تحدث فى الحلق ، ومثل تغير ضغط الدم ، وما الى ذلك . بل ان بعض مظاهر السلوكية الأقل صفاء تفترض وجود حركات جزيئية فى الدماغ لايمكن ملاحظتها،وذلك عندما يتعذر ايراد دليل على وجود الحركات السابقة .

وهكذا تغدو هذه المظاهر للنظرية السلوكية ضربا من النظرية المادية العتيقة . ولكن النظرية المادية المشار اليها نفسها اقرت فى معظم الحالات بوجود عمليات عقلية مصاحبة للحركات الجزيئية على الرغم من كونها خاضعة لها كلية .

(.. صحيح أن هناك الكثير من أنواع السلوك مما لايحمل أية دلالة على وجود التفكير ، ومما يوحى بأن كل مايجرى فى هذه الحالات عبارة عن ردود فعل تلقائية خالصة . مثال ذلك ما نقوم به عندما نستمع الى محادثة حول السياسة . ولكن ما هو مدعاة للدهشة أن لايجد السلوكى دليلا على وجود عمليات فكرية فى داخله هو . والحقيقة أن كلا منا يدرك بشكل مباشر وجود أحاسيس وصور وأخيلة وتعليلات عقلية تعتمل فى داخله . وليس لدينا عمليا أدنى شك فى كوننا محقين فى أن ننسب مثل هذه النشاطات للآخرين . ان ابرة البوصلة فى تتبعها لحركات المغناطيس (تدرك) بالتأكيد ، ومن وجهة نظر السلوكى ، المغناطيس . ولكننا نعلم أن هناك فيما يتعلق بادراكاتنا الخاصة شيئا آخر حتى ولو كان سلوكنا البدنى منتظما وتلقائيا مثل سلوك ابرة المغناطيس . وهذا الشيء الآخر هو بالطبع الأحاسيس والصور التى لنا بها دراية مباشرة . ان هذه الأحاسيس والصور يجب ارجاعها الى حركات بدنية وفقا لمفهوم النظرية السلوكية ، يجب أن تكون مماثلة للحركات البدنية : ص ٢٧ ـ ٢٩) .

ويشير سوليفان الى شرح الدكتور برود (broad) الذى أظهر على الدوام صبرا جديرا

بالاعجاب في معرض مناقشته لما دعاه بنظرية السخف الطائش !! Preposterously silly theory وأنه كان (موفقا جدا) في اثبات ان ادعاءات السلوكية بصدد التماثل بين الأفكار والحركات البدنية ، مستحيلة . ويورد طرفا من هذه المناقشة(٥٣) ولا ينسى سوليفان أن يشير الى الجهود التجريبية القيمة التي أجراها كل من بافلوف على الكلاب ، والدكتور واطسن على الأطفال ، وكوهلر على قردة الشمبانزي بصدد الانعكاس الشرطي والافادة منه في مجال التعلم عموما ، وتعلم اللغة على وجه الخصوص ، على الرغم من أنها لم تحقق نجاحا كبيرا حتى في هذا المجال : المنعكس الشرطي الذي يكاد يكون الميزة الوحيدة لنظرية السخف الطائش هذه .(٥٤)

ولكن حتى مسألة الارجاع الشرطية هذه اندفع فيها السلوكيون إلى مدى بعيد فوقعوا في الخطأ لأنهم أرادوا بهذا تعميم استنتاجاتهم المبنية على عدد محدد من التجارب والخبرات ، على سلوكية العقل البشري في آفاقه كافة .

يقول سوليفان (على الرغم من أن التجارب الموصوفة أعلاه ، بالاضافة الى عدد من التجارب الأخرى يمكن أن يكتب لها النجاح ، فانه سيكون من قبيل الاندفاع الشديد أن نصف العقل على أنه مبنى بشكل كامل من انعكاسات شرطية . ومع ذلك فان هذا ما يفعله بعض السلوكيين . ان هذا البعض يرى أن عقل الانسان على درجة لامتناهية من المرونة ، بحيث يمكن بالتكييف الملائم وخلق الظروف المحيطة الملائمة تحويل الطفل الى أي نوع من أنواع الانسان . يقول الدكتور واطسن ان السلوكي (يعتقد أنه لوأعطى قائمة بسيطة نسبيا من الاستجابات الأولية تكون متجانسة الى درجة معقولة في الأطفال الرضع فإنه يستطيع ـ بشرط أن يضمن بقاء الظروف المحيطة تحت المراقبة ـ أن يطور أي طفل في أي اتجاه ، الى رجل غني أو رجل فقير ، أو متسول أو لص) . ان المشكوك فيه أن تكون هذه العقيدة القائلة بأنه يمكن بتكييف الظروف فقط تكوين رجال مثل اينشتاين وشكسبير وحتى هنري فورد ، مرضية حتى لأبله يحترم نفسه . أما للآخرين فتبدو مجرد أثر من آثار التعميمات السريعة بل السخيفة !! التي يقع فيها السلوكيون : ٣٩ ـ ٤٠) .

ان هذا ليذكرنا بتعميمات المادية التاريخية القائلة بأن السلوك الاجتماعي للانسان يجيء بمثابة انعكاس أمين للظروف الانتاجية التي يعايشها والتي هي بمثابة تكوين اقتصادي صرف خلقته الصيغ المتطورة لوسائل الانتاج .. فلو أننا ـ مثلا ـ وجدنا أنفسنا في ظرف تسوده علاقات انتاج مشاعية لاستحال علينا أن نعثر على لص أو مرتش أوانتهازي .. الى آخره .. ولاستحال علينا كذلك أن نجد من تحدثه نفسه بتعاطي المخدرات بقصد الهروب من واقع حياته المعاشي .. ولكن ماذا لو أجرينا احصاء في عينة أو

(٥٣) انظر الصفحات ٢٦ ـ ٣٠
(٥٤) انظر الصفحات ٣١ ـ ٣٩ و ٤١ ـ ٤٢ .

شريحة ـ كما يسمونها ـ واحدة فحسب من المجتمعات الشيوعية المعاصرة وتبين لنا العدد الكبير المعشش من اللصوص والمرتشين والانتهازيين والحشاشين ؟! اننا بمجرد أن نمر باحدى بلدانهم مرورا سريعا ، فان بمقدورنا أن نضع أيدينا على حشود من هذه النماذج .. فأين ذهبت اذا تقنينات السلوكية المادية ؟

ثم .. اذا كان سوليفان ، أو برود أو غيرهما ، يطلقون على النظرية السلوكية نعوتهم القاسية تلك من مثل (نظرية السخف الطائش) ومثل القول بأن تكييف الظروف فقط كفيل بتكوين رجال مثل اينشتاين وشكسبير ، ليس مرضيا حتى لأبله يحترم نفسه ، ومن مثل التعميات السريعة بل السخيفة) ، وان مناقشة النظرية السلوكية هي (من قبيل اضاعة الوقت بالتأكيد) ، وان العدد الأكبر من المنتمين اليها يرغب بها لهذا السبب العاطفي أو ذاك ، ومن مثل أن تفسيرات السلوكي للعمليات العقلية الأخرى مثل الذاكرة هي تفسيرات فاشلة بدرجة مماثلة وأن النظرية السلوكية تعاني من الضحالة في افتراضاتها الأولية .. الى آخره .. اذا كانت أوصاف كهذه تطلق على نظرية مارست طرائق التجريب على الأقل ، وانبثقت من (المختبر) .. فبماذا توصف المادية التاريخية التي لم تمارس تجريبا ولا عايشت مختبرا .. وانما هي رؤية فلسفية لم تجاوز الظن والتخمين ولم تبلغ عتبات اليقين ؟ وكيف يسول صانعوها وتلامذتهم لأنفسهم أن ينعتوها بالعلمية ويعتبروها حقائق نهائية تعد مجرد مناقشتها أو التساؤل عن بعض جوانبها كفرا بالعلم ومروقا عن بداهاته ؟!

ويتابع سوليفان موقف النظرية السلوكية من العمليات العقلية الأخرى ، فيرى أن تفسيرات السلوكي للذاكرة (هي تفسيرات فاشلة بدرجة مماثلة . يقول الدكتور واطسون (لا نعني بالذاكرة أي شيء سوى حقيقة أننا عندما نواجه منبها معينا من جديد ، فاننا نقوم بنفس الفعل الذي تعلمنا أن نقوم به عندما تعرضنا للمنبه في المرة الأولى . كأن نتلفظ بنفس الكلمات أو نظهر نفس الخلجات الحشوية القديمة) . ويشير برتراندرسل (B. russel) الى أن كشف الدكتور واطسون هو غير صحيح بالتأكيد اذا كان يعني (بنفس الفعل الذي تعلمنا القيام به) العادات الملفوظة . اننا نستطيع ونقوم بالفعل بوصف تجاربنا السابقة بأشكال لفظية مختلفة ، مثل قولنا (لقد قابلت السيد جونز في الترام اليوم) أو (لقد كان جوزيف في ترام الساعة التاسعة وخمس وثلاثين دقيقة هذا الصباح) ان العنصر الثابت في مثل هذين الوصفين المختلفين هو المعنى . ولو كان الأمر مجرد عادات لفظية فانه يترتب عليه الافتراض بأننا قد قضينا شطرا طويلا من حياتنا نردد كل شكل ممكن من أشكال الكلام الذي يتيح لنا التعبير عن كل شيء يمكن تذكره . وهكذا فاننا نشهد هنا مثالا آخر على المبالغات التي يمكن أن تقلل الى حد كبير ما يمكن أن يكون لملاحظات السلوكيين من قيمة ؛ ص٤٢ـ٤٣) .

ويخلص الى القول (بأنه الى جانب قيام السلوكيين بوضع نظريات على أسس واهية جداً من الحقيقة فإنهم يقدمون نظريات تناقض خبراتنا المباشرة . انهم ينكرون الحقائق الواضحة ، ينكرون

أننا نستطيع تشكيل صور بصرية أو سمعية أو ما اليها في عقولنا . ان أولئك الذين يمتلكون من بيننا قدرة عظيمة على تكوين الصور البصرية العقلية ، أو الذين يستمتعون بالاصغاء العقل للأعمال الموسيقية المحببة لديهم ـ يعلمون أن هذه المقالة لاتنطوى على أى جانب من الصحة . حقا ان النظرية السلوكية عندما يجرى تطبيقها على العمليات العقلية كافة ، وليس فقط على العمليات العقلية البسيطة جدا ، تبدو قاصرة الى درجة تصبح معها غير ذات أهمية : ص٤٣ـ٤٤) .

(١٨)

وأما نظرية التحليل النفسي ، التي وضع فرويد أسسها فيتناولها سوليفان في المقطع الأخير من (طبيعة العقل) بالعرض والنقد ، ويرى أنه إذا كانت النظرية السلوكية تعاني من الضحالة في افتراضاتها الأولية ، وأنها تبالغ في تبسيط العقل فان من الصعوبة قول هذا الشيء نفسه ، بالنسبة للتحليل النفسي (ان الأهمية الرئيسية للتحليل النفسي كنظرية عامة في علم النفس تتركز في افتراضاتها . والافتراض الرئيسي من بين هذه الافتراضات هو وجود ماجرت تسميته باللاشعور (Un conscious) فعلينا أن نفترض أنه الى جانب العمليات العقلية التى نعيها ، هناك عمليات عقلية نشطة أخرى لانعيها مطلقا . وبعض هذه العمليات أو الأحداث التى تجرى في اللاشعور يمكن استحضاره الى مجال الشعور بمجهود ارادى وبعضها لايمكن استحضاره الا باستخدام الفن الخاص بالتحليل النفسي أو باستخدام أساليب أخرى مكافئة : ص٤٤) .

ولا يسعنا استعراض معطيات نظرية التحليل النفسي بصدد اللاشعور والصراع والكبت والطاقة الجنسية أو الليبدو ـ كما يسميها فرويد ـ (**) وانما نريد أن نقف قليلا عند بعض النقدات التى وجهها سوليفان الى النظرية لكى يتبين لنا أنها لا يمكن أن تعد بحال مسلمة نهائية لحل اللغز المتعلق بعمل العقل وانعكاسه على السايكولوجية البشرية .. فالحلم مثلا ـ الذي يعتبر تفسيره أحد أعمدة النظرية ، ينتق عن مصادر متعددة جدا للخبرة تجعل من الصعب الاعتقاد بأى تفسير للأحلام . (فلدى مفسر الحلم متغيرات عديدة يستطيع أن يتصرف بها . ويبدو واضحا أنه بقليل من الذكاء يمكن استخراج أى محتوى كامن مهما كان من أى محتوى ظاهر . والواقع أن محللين نفسانيين مختلفين يمكن أن يقدموا تفسيرات مختلفة تماما للحلم الواحد . ففرويد كما نعلم يجد في الحلم مجموعة من الرموز الجنسية وادلر Adler الذى كان في وقت من الأوقات محللا نفسانيا ، والذى نبذ تعاليم فرويد (وما أكثر ما يحدث هذا في المدارس والنظريات الغربية) يجد في الحلم تعبيرا عن الرغبة في القوة . ويونغ Jung يحتمل أنه يقدم للحلم تفسيرا آخر أيضا ومن المستحيل القول بأن أيا من هذه التفسيرات هو أكثر معقولية من التفسيرات الأخرى .

(**) انظر الصفحات ٤٤ ـ ٥٢

وهذا أمر عجيب للآمال اذا كان يراد لتفسير الأحلام أن يعتبر علما ! ان الأمر هنا يبدو كما لو أن محللين كيماويين مختلفين قد توصلوا الى عناصر مختلفة تماما نتيجة لتحليل مركب كيماوي واحد . لذا فإن كون هذا الجزء من تعاليم فرويد قد أثار الكثير من الشك أمر ليس فيه مايدهش : ص٥٢ـ٥٣) .

وفيما يتعلق باللاشعور ، هناك اختلاف كبير حول محتوياته بين الذين قبلوا أفكار التحليل النفسي واحترموها ففرويد ، كما هو معروف جيدا ، يركز تركيزا كبيرا على الرغبات الجنسية المكبوتة .. بينما يركز علماء آخرون على دوافع ورغبات أخرى كما سنرى .. انه لايصح مطلقا القول بأن معطيات التحليل النفسي قد لاقت اقرارا عاما من قبل علماء النفس[٥٦] ان النظرية في حقيقة الأمر (تركيب شديد التعقيد) وقد قللت وفرة الفرضيات التي انطوت عليها هذه النظرية الكثير من قيمتها ودرجة الثقة بها في أعين الكثيرين . ويمكن تقديم مثال جيد عن هذا الخصب في مجال صنع النظريات من خلال نظرية فرويد في الطاقة الجنسية او الليبيدو Libido ص٥٤) .

ان فرويد يرد الليبيدو ، أو طاقة الحب الجنسي ، الى كل فاعلية وكل اتجاه في حياة الانسان من يوم أن يولد وحتى وفاته . ان كل صغيرة وكبيرة ، كل عمل جزئي أو هدف كلي سام هو بمثابة تعبير مباشر أو غير مباشر في هذه الطاقة الجنسية المكبوته في معظم الأحيان (ان نظرية الليبيدو هذه[٥٧] ، كما يطلق سوليفان ، تمثل جيدا الخيال الخصب الذي يميز التحليل النفسي . انها بناء معقول ومتناسق ومع ذلك فإن الحقائق التي بنيت عليها تقبل تأويلات مختلفة بالكلية عن بعضها البعض . وقد أثبت هذه الحقيقة بشكل كاف ، وجود نظريات أو أنظمة منافسة لها . ويحتمل أن تكون أنظمة يونغ وادلر أفضل ما هو معروف منها . لقد افترض يونغ أيضا وجود ما سماه الليبدو . لكن الليبدو عند يونغ كان مختلفا تماما مما هو عليه عند فرويد . فالليبدو عند يونغ قوة حياتية أساسية ثابتة ، ومنها تشتق أو تنبع كل الغرائز . ففي الرضيع تتخذ شكل غريزة الغذاء لكنها لاتتخذ الشكل الجنسي الا بعد ذلك بوقت طويل . وقد أنكر يونغ كون اللاشعور منطقة تقطنها الرغبات التي جرى كبتها بنتيجة الصراع . فاللاشعور عنده نتيجة للنمو العقلي الانفرادي لدى الفرد . وقد قسم يونغ الناس الى فئتين رئيستين بالاضافة الى تقسيمات جزئية أخرى . والفئتان الرئيستان هما الانبساطي (Extrtverts) والانطوائي (Introverts) ففي الشخص الانبساطي يكون الحس متطورا أكثر من الفكر ، وفي الشخص الانطوائي يكون الفكر متطورا أكثر من الحس وفي كلتا الحالتين تميل الطاقات المهملة لأن تصبح لاشعورا . والآن ، اذا واجه الانطوائي حالة تتطلب حسا أكثر مما تتطلب فكرا ، تولد لديه صراع يمكن أن يؤدي الى العصاب . وهذا هو نفسه مايصيب الانبساطي عندما يواجه موقفا يتطلب فكرا أكثر مما يتطلب حسا . لذا فان يونغ لم ينظر الى حياة

(٥٦) انظر صفحة ٥٦
(٥٧) انظر ص ٥٤ ـ ٥٧ للاطلاع على التفاصيل .

المريض الماضية من أجل التعرف على أسباب عصابه ، بل حاول أن يكتشف عن ماهية الموقف الحاضر الذى يتوجس منه المريض لينتقل من ثم الى تحفيز تلك العناصر المدفونة فى لاشعوره ، والتى من شأنها أن تجعله قادرا على معالجة الموقف . ومن الطبيعى أن يقدم يونغ بالاستناد الى هذه النظرية تفسيرات للأحلام تختلف كلية عن تفسيرات فرويد ، كأن يرى بأن الأحلام تكشف وضع اللاشعور حيال مهمات الحياة . ص٥٧ـ٥٨) .

أما تفسير ادلر ، الذى ينتهي الى المدرسة نفسها ، فهو أيضا مختلف (ولكنه مع ذلك معقول بنفس الدرجة . يرى ادلر أن المحرك الذى يسير حياة الفرد يتمثل فى الحافز الذى يدفعه لاكتساب القوة والتفوق على من حواليه . ولقد تمكن ادلر انطلاقا من هذه النظرية فى تقديم تحليلات لها من الشمول والقدرة على الاقناع ما للتحليلات الصادرة عن نظريات مختلفة بالكلية ! وهكذا فاننا جميعا نعرف ذلك الشخص الضعيف الذى يكبت رغبته فى اكتساب القوة والتفوق بالوسائل العادية ، ويستعمل عجزه نفسه ليسيطر ويطغى على أفراد عائلته . وحيث وجد فرويد مضمونا جنسيا فى التخيلات العصابية ، فان ادلر لم يجد صعوبة فى أن يجد فى تلك التخيلات مثالا آخر لايضاح نظريته حول الرغبة فى القوة . وقد تجاهل ادلر فكرة اللاشعور ولم يستفد من استعمال مفهوم الكبت . وهكذا لم يعد لادلر أى وجه للشبه مع المحلل النفسي على الرغم من أنه نفسه بدأ محللا نفسيا . ذلك أنه رفض الأسس ذاتها التى بنيت عليها نظرية فرويد ص٥٩) .

ويخلص سوليفان الى القول بأنه يمكن ايراد المزيد عن عقائد أخرى انشقت عن نظرية فرويد ، والحقيقة أن عروض التحليل النفسي تنافس المسيحية جيدا في عدد طوائفها وكل طائفة من طوائف التحليل النفسي تدعى لنفسها ، مثل طوائف المسيحية ، نظرة شاملة وواقعية وتشير الى قائمة مؤثرة من العلاجات الروحية والجسمانية لاثبات كفاية تعاليمها وصلاحيتها . إن أى شكل من أشكال التحليل النفسي لا يمكن اعتباره فى وضع مرض كعلم . ولا يمكنه اللجوء الى النتائج من أجل اثبات النظرية لأن هذه النتائج اى العلاجات التي يقدمها (التحليل النفسي) يمكن بنفس الدرجة تقريبا الحصول عليها من خلال نظريات مختلفة كلية . لذلك لايمكن الحكم على هذه النظريات من خلال النتائج . ويتبع ذلك أن هذه النظريات يمكن فقط الحكم عليها بالاستناد الى احتمالاتها الأولية . وهنا تواجه صعوبة تتمثل فى أن كل اشكال التحليل النفسي تظهر محتملة بدرجات متساوية تقريبا . وربما وجب التفريق لمصلحة تلك النظريات التى تأخذ بفكرة اللاشعور . وذلك فى مقابل تلك التى تنبذ هذه الفكرة . ان مفهوم اللاشعور مفهوم مهم بالتأكيد . لكنه وجد قبل التحليل بوقت طويل . وهكذا فان كون التحليل النفسي قد أدخل شيئا جديدا ، هو موضع جدل ونقاش : ص٥٩ـ٦٠) .

(١٩)

والنتيجة التى ينتهى اليها سوليفان أنه ليس فى نظريات علم النفس كافة (شيء من شأنه أن يغير

جدیا فی قناعتنا بأن هذا العلم لا يمكن اعتباره علما حتى الآن . وللمعارف الأخرى أيضا مثل علم الاجتماع والاقتصاد وما الى ذلك ، بعض النواحي التي لاتعتبر مرضية من وجهة النظر العلمية . والعلم هو أقوى ما يكون عليه عندما يتناول العالم المادى ، أما مقولاته فى المواضيع الأخرى فتعتبر نسبيا ضعيفة ومتلجلجة : ص٦٠ـ٦١) .

وهى نفس النتيجة التى ينتهى اليها الكسيس كاريل فى (الانسان ذلك المجهول) .. ان السيطرة على عينة من العالم المادى لغرض فهمها ممكنة الى حد ما .. أما السيطرة على عينة يدخل فيها الانسان ، والعقل ، والحياة ، طرفا .. فتكاد تكون مستحيلة .. والنتيجة التى نصل اليها فى هذا المجال (ضعيفة ومتلجلجة) .

ومن قبل سئل الرسول عليه الصلاة والسلام عن الروح : معجزة الانسان ، وسر العقل ، ومفتاح الحياة .. فأجاب القرآن عنه (ويسألونك عن الروح ، قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم الا قليلا)[٥٨] .. وصدق الله العظيم .

***

(٥٨) سورة الاسراء ٨٥

ثماني وثائق في مهنة الطب

دراسة وتحقيق:
محمد عبد الوهاب خلاف

تمهيد

تتناول فيا يلي سردا لوقائع ثمانية وثائق في مهنة الطب ووظيفتها في معاونة القضاء في الأندلس مستخرجة من مخطوط الأحكام الكبرى للقاضي أبي الأصبغ عيسى بن سهل (ت ٤٨٦ هـ) ، ووقعت أحداث هذه القضايا في الأندلس في القرنين الرابع والخامس الهجريين ، وطرحت على القضاء وانتهى فيها الى رأي ، بعد مشورة الفقهاء وأهل العلم والرجوع الى أحكام الشريعة .

وقد توخينا تيسيرا على القارىء سرد أحداث هذه القضايا بأسلوب عصري أدنى الى الفهم من الأسلوب المصطلح عليه في مثل هذا المصدر الذي إجتزأنا منه هذه الوثائق ، الى جانب التعليق على كل وثيقة وربطها بالقوانين المصرية . أما موضوعات هذه الوثائق فالوثائق الأربع الأولى تتعلق بالمرض الجسدي الذي يوجد بالمملوكة التي تداولها البيع هل هو سابق أم لاحق على تاريخ البيع ؟

والوثيقة الخامسة : تتعلق بكسر في ظهر صبية شهد به الأطباء . والوثيقة السادسة : تتعلق بعيب ظهر في الوصيف بعد الشراء بالرغم من براءة البائع من أي عيب . والوثيقة السابعة : تتعلق بمن أستأجر طبيبا ليكويه ثم بدا له وامتنع عن الكي . والوثيقة الثامنة والأخيرة : تتعلق باختلاف الطبيب والمداوي على الأجرة .

ثم قمنا بدراسة السمات العامة واتجاهات القضاء للقضايا موضوع هذه الوثائق . ثم عرضنا نصوص

الوثائق محققة من مصادرها المشار اليها ، وأنهينا هذا البحث بالمراجع .

الوثيقة الأولى

العيب يوجد بمملوكة تداولها المالك.

الدراسة والتعليق :

تتلخص هذه المسألة في خلاف ضار في شأن أمة بيعت ثم ظهر بها عيب بعد البيع لم يكن معروفا تاريخه هل هو سابق على البيع أم لاحق له .

فلما أراد المشتري أن يردها على النخاس الذي باعه إياها ، رد عليه بأنه باعها اليه سليمة ، وأن ما أصابها من عيب إنما هو أمر طارىء حدث بعد البيع ، ومن ثم فانه ليس من قبيل العيوب الخفية التي تعيب البيع وتبطله .

ويرجع الأمر لامكان الفصل في هذا النزاع هو معرفة ما اذا كان العيب قائما بالأمة المبيعة قبل البيع أم جد بعده . وقد طرح الخلاف في حينه على القاضي الذي أحال الأمة إلى احدى النساء لفحصها والتثبت مما اذا كان العيب قديما أم طارئا مكتفيا برأي هذه المرأة الواحدة التي انتهت الى أن العيب قديم ، ومن ثم حكم القاضي بفسخ البيع ورد الجارية الى النخاس الذي باعها .

وبعد مضي حقبة من الزمن على هذا الحكم تصدى له القاضي أبو الاصبغ عيسى بن سهل معقبا عليه بأنه قد جانب الصواب ، اذ ما كان يجوز لامرأة واحدة أن تنفرد بالنظر في العيب وابداء الرأي في تاريخ نشوئه ، وانما كان لابد من أن يتم الفحص بمشاركة امرأتين اذا كان العيب بالأمة في موضع باطن ، ولا يكتفى بذلك ، بل تعرض النتيجة على طبيبين فأكثر لترجيح صحة رأي المرأتين او تفنيده .

وقد ذهب ابن عتاب الى القول بالأخذ برأي الطبيبات في خصوص قدم العيب او حداثته ، والا فلا يشهد به سوى الحكماء ، وهذا هو الرأي السليم .

وهذه المسألة تطرح مبدءا جديرا بالتأمل يتصل بالعدالة ، سواء من ناحية الاجراء او من ناحية النتيجة الموضوعية المستخلصة من هذا الاجراء .

وهذه النتيجة هي انزال حكم القاعدة القانونية على الواقعة المادية المعروضة على الوجه الذي تحقق ثبوته . والذي يعنينا في هذا المقام هو الاجراء ذاته ، ومثار الخلاف الذي تنحصر فيه نقطة النزاع هو عيب في الشيء المبيع ، وهذا العيب كان خافيا وقت البيع ولم يتكشف الا فيما بعد ، والأصل في المعاملات الصدق والأمانة وحسن النية ، فلو أن المشتري ابتاع الجارية بحالتها وقبل شراءها كما هي لما كان له رجوع الى البائع ، ولكن المفروض أنه اشترى جارية خالية من العيوب ، فاذا تبين بعد ذلك وجود عيب خفي فيها كان هذا ، لو صح ، سببا لفسخ البيع ورد الجارية الى بائعها . واذا كان القاضي تقوم بوظيفته على تطبيق حكم القانون فان ما يخرج عن نطاق القانون مما يقتضي خبرة فنية خاصة لا يكون من العدل أن يبت فيه القاضي دون الرجوع الى أهل الخبرة في هذا الموضوع وأهل الخبرة في خصوص مرض

في موضع باطن هم الأطباء ، وبديهي ان يختلف الحال بين الأنثى والذكر ، فاذا كان موضوع الفحص أنثى كان الأجدر أن تتولاه أنثى مثلها ، وهذا هو ما لجأ اليه القاضي الذي أصدر الحكم وبنى حكمه على ما تبينته امرأة ذات خبرة في مثل العيب الذي وصفت به الجارية .

بيد أن ابن سهل أخذ على هذا الحكم أن القاضي اكتفى برأي امرأة واحدة وهي ليست اخصائية ولا محترفة وانما مجرد امرأة ذات دراية وخبرة ، واستصوب ابن سهل أن يكون العرض على امرأتين لا واحدة ، فان أجمعتا على قول واحد كان لرأيها وزن ، على أن هذا في حد ذاته غير كاف ، اذ لابد من عرض الأمر بالتشخيص الذي انتهت اليه المرأتان على طبيبين أو أكثر لابداء رأيهما في صحة قول المرأتين او عدم صحته ، على إبداء ملاحظات هؤلاء الأطباء موجهة نظرهم لتنوير القاضي حتى يصدر حكمه لا على أساس رأيه هو ـ وهو ليس خبيرا في مثل هذا العيب ـ ولا على أساس رأي امرأة واحدة او امرأتين وهو ما قد يجانب الصواب : بل على أساس ما ينتهي اليه الأطباء المحترفون في شأن رأي المرأتين للاستيثاق من سلامة النتيجة في شأن قدم العيب او حداثة عهده .

وهذا النظام يطابق الى حد كبير أصول الأثبات في القوانين المعاصرة فيما يتعلق بالتحقيق والخبرة في المسائل والمنازعات ذات الطابع الفني الذي يخرج عن نطاق خبرة القاضي .

فالقاعدة العامة أن القاضي قبل الفصل في الموضوع اذا ما أثيرت مسألة تحتاج تحقيقا واثباتا ان لا يصدر حكما تمهيديا قبل إحالة الأمر الى خبير للتحقيق والفحص والبحث وتقديم تقرير فني بنتيجة دراسته وخلاصة رأيه . وغني عن البيان أن أهل الخبرة تختلف تخصصاتهم بتنوع فروع المعرفة ، فاذا تعلق النزاع بمسألة طبية فالخبير بداهة يكون طبيبا ، واذا قدم الخبير تقريره فانه يكون على سبيل الاستشارة وليس ملزما للقاضي ، الذي يجوز له ، سواء من تلقاء نفسه أو بناء على طلب الطرف الآخر في الخصومة ، أن يعين مجموعة من الخبراء أو خبيرا مرجحا بحسب الأحوال ، ثم يبدي رأيه بالفصل في الموضوع مقرونا بوقائع الدعوى ودفاع ذوي الشأن فيها . وعمل الخبراء تنظمه في الوقت الحاضر قوانين مفصلة . أما في التاريخ الذي عرضت فيه هذه القضية فلم يكن هناك نظام موضوع ، وانما كان الفقهاء يجتهدون استهدافا لغاية واحدة ، هي الأطمئنان الى سلامة الرأي لامكان تحقيق العدالة واصدار الحكم .

الوثيقة الثانية
مسألة أخرى في هذا المعنى

الدراسة والتعليق :

وثمة مسألة أخرى تثير بحثا مشابها لموضوع المسألة السابقة تتلخص وقائعها في أن شخصا ابتاع خادمة من رجل ثم تبين ان بالخادمة آثارا توجب الرجوع في البيع ورد الخادمة الى بائعها . لكن هذه الآثار لم تكن ظاهرة وقت البيع ولم يخبره بها البائع ،

وأقر البائع بأنه لم يذكرها للمشتري لأنه لا يعتبرها عيبا .

وذكر المشتري أنه لم يطلع على العيب وقت الشراء ، فلما عرضها القاضي على اثنين من الأطباء قررا بأن الآثار التي بساقي الخادمة المبيعة داكنة اللون ، مما يدل على أنها نتيجة قروح غليظة قديمة العهد كانت بالخادمة منذ نحو سنة ، وأن هذا العيب يوجب رد المبيع ، وأمر القاضي برد الجارية الى البائع بناء على رأي هذين الطبيبين ، وأوجب على البائع رد الثمن الى المشتري ، وان تبين ان البائع كان قد اشتراها بحالتها بحسب قوله من بائع سابق .

وقد عقب القاضي أبو الأصبغ عيسى بن سهل على هذا الحكم بأنه لم يصادف الصواب ، ذلك أن الطبيبين قد تجاوزا اختصاصهما فيما أبدياه من رأي لكونهما قد حددا تاريخ العيب بنحو سنة ، وأنهما قررا أن هذا العيب يوجب رد المبيع ، في حين أنه كان يجب عليهما أن يقتصرا في رأيهما على بيان ان العيب قديم يرجع الى تاريخ سابق على البيع ، دون تحديد تاريخ نشأته بمدة معينة ، حتى لا يغلقا الباب على رجوع البائع على من سبق أن باع له هذه الجارية . وألا يرتبا على رأيهما وجوب الرد ، لأن هذا الرد هو فصل في مسألة تخرج عن اختصاصهما ، والمرد فيه الى قضاء القاضي ، ذلك أن البائع ، وان أقر بالعيب ، الا أنه ذكر ان هذه الآثار لا تعتبر عيبا في عرفه . وفي عرف أهل البصر حسبما هو متعارف عليه . ذلك أنه كان من اللازم أخذ رأي تجار الرقيق والنخاسين لمعرفة إن كان هذا العيب ينقص من قيمة الجارية المبيعة ، لأنه إن صح أن مثل هذا العيب من شأنه أن ينقص من قيمة الجارية المبيعة فلربما روعي هذا النقص في تحديد ثمن الجارية المبيعة بحيث يكون المشتري قد ابتاعها بثمن أقل من ثمنها فيما لو كانت خالية من هذا العيب ، اذ في هذه الحالة قد لا يكون الرد واجبا ، على اعتبار ان الثمن الذي اشتريت به الجارية هو الثمن المناسب على أساس وجود هذا العيب الذي استنزلت قيمته من الثمن .

فاذا تكافأ الثمن مع حالة الجارية على أساس قيام هذا العيب بها ومراعاته فان الرد لا يكون واجبا في هذه الحالة .

فكأن المشتري لم يدفع ثمنا كاملا ، وانما دفع ثمنا منقوصا بمقدار هذا العيب ، ولا حق له في هذه الحالة في طلب فسخ البيع ورد الجارية واسترداد ثمنها . ومن ثم يكون الحكم غير سليم فيما قضي به اعتدادا برأي الطبيبين في أمر يخرج عن الناحية الفنية التي ينحصر فيها اختصاصهما ، وامتد الى التدخل في موضوع الفصل في الخصومة الذي هو من حق القاضي وحده . واذا جاراهما القاضي في هذا الرأي فانه يكون قد بنى قضاءه على رأي فاسد ، وجاوز في قضائه ما هو مطروح عليه من نزاع ، مع ان القضاء يتخصص بالزمان والمكان وموضوع الخصومة واطراف الخصومة .

الوثيقة الثالثة : مسألة أخرى في هذا المعنى .

الدراسة والتعليق :

تتحصل وقائع هذه القضية في أن شخصا

اشترى جارية ثم اتضح له بعد ذلك أن بعينها عيبا، ورأى أن يطلب فسخ البيع لذلك. فلما عرض الأمر على قاضي المظالم استدعى ثلاثة أطباء وكلفهم بفحص الجارية، فقرروا صحة وجود العيب في عينها وأنه موجب للرد. ولكن البائع استمهل القاضي لاستشارة أطباء آخرين في أمر هذا العيب وقد قرر أحد هؤلاء الأطباء الأخيرين ان بالجارية عيبا حديثا، وقرر الآخر أن هذا العيب ليس مستديما، اذ يزول تارة، ويعود تارة أخرى، أي يظهر ويختفي، هذا الى أن أحد الأطباء الأول بعد فحص عيني الجارية وقلبها لم ير فيها عيبا ولا نكتة ولا أثرا.

ويمكن ان يلاحظ في هذه الخصوصية أن العيب في عين الجارية لو أنه مستديم لا يمكن أن يصبح من قبيل العيوب الخفية لأنه ظاهر بطبيعته، وهذا التصور يمكن ان يقوم معه احتمال أن المشتري لم يكن هذا العيب ليخفى عليه وقت الشراء، كما يمكن ان يقوم احتمال آخر هو أن المشتري لم يعاين الجارية معاينة دقيقة. وهذا ما يمكن ان يؤيد وجهة نظر القاضي.

ومهما يكن من أمر فان قضاء القاضي لم يقم في هذه الحالة على الجزم، وانما على الترجيح بالاضافة الى أن العيب حتى مع الأخذ برأي أطباء البائع فان هذا العيب يظهر ويختفي، وانه يمكن ان يؤيد سلامة الحكم، اذ يحتمل أن يكون الشراء قد تم في وقت اختفاء هذا العيب ومن ثم لا يمكن افتراض قبول المشتري به، وحتى لو كان العيب يظهر ويختفي فان هذا بذاته يدل على وجود عيب ما، وقيام هذا العيب، وان يكن غير مستمر، كاف في ذاته للعدول عن الصفقة والرجوع فيها، حيث أن أحدا من الأطباء على اختلافهم في الرأي لم يذهب الى انتفاء العيب أصلا، وانما قام الخلاف بينهم على ظهور العيب واختفائه، وأنه حديث أو قديم، وانه قبل أو بعد أمر التبايع، مع اتفاقهم على وجوده بصورة ما.

وتتحد فكرة هذه القضية مع سابقتيها في كون المرد في تحقيق وجود العيب المبرر لفسخ البيع والرجوع فيه، انما هو قول الأطباء باعتبار ان اثبات قيام العيب وتاريخ وجوده هو من اختصاص أهل الخبرة وهم الأطباء، بوصفه عملا فنيا يخرج من نطاق تقدير القاضي الذي تنحصر وظيفته في انزال حكم القانون وتطبيقه على الوقائع المعروضة عليه في ضوء ما يقرره ذوو الاختصاص في النقطة الفنية مثار الجدل.

الوثيقة الرابعة: مسألة أخرى في هذا المعنى

الدراسة والتعليق:

أما موضوع الوثيقة الرابعة فيتعلق بمسألة طلب فيها أخذ رأي المشاورين ابن لبابة وأيوب بن سليمان وعبيد الله بن يحيى في ادعاء مضمونه أن شخصا اشترى جارية ثم اكتشف بها حفرا وشقاقا وآثار مرض، وطلب منهم الرأي فيما اذا كانت هذه العيوب تبرر التراجع في البيع. فكان رأي المشاورين أن البت في أمر هذه العيوب انما مرجعه الى رجال أهل الطب فيما يرونه من اصابات بساقيها، وهي الاصابات الظاهرة أما الآثار الباطنة فتنظرها النساء ويبدين رأيهن فيها لتحديد التاريخ الذي يرتد اليه

هذا العيب ، فان كان قبل أمد التبايع وكان خافيا على المشتري فسخ البيع وردت الجارية الى بائعها . أما ان كان بعد البيع فهو طارىء يتحمل المشتري غرره بعد توجيه اليمين الى البائع فيا يتعلق بالاصابات الباطنة على أساس علمه أو عدم علمه بها . ويلاحظ على هذا الرأي أن ابن سهل لم يذهب في التعقيب على هذه القضية مذهبه في قضية أخرى حيث تطلب فيا تكشفه النساء من عيوب باطنة وجوب عرض أمرها على الأطباء لاقرارها على رأيها أو عدم الاعتداد به .

وفيا انتهى اليه الرأي في هذه المسألة ، أخذ بقاعدة لها صدى في التشريعات المعاصرة وهي نظرة الهلاك ، اذ الأصل أن الهلاك على البائع قبل التسليم وعلى المشتري بعده . وقياسا على هذا فان قيام العيب بالجارية قبل بيعها يكون سببا لفسخ البيع ، على أساس تحمل البائع لهذا العيب . أما بعد تمام البيع والتسليم فكل اصابة تطرأ على الشيء المباع يتحملها المشتري ، وهذا هو ما اتجه اليه رأي المشاورين .

أما فيا يتعلق باليمين فقد أصابت المشورة وجه الصواب لأن حلف اليمين على العيب الظاهر بالمشاهدة والرؤية سائغ . أما فيا يختص بالعيب الباطن فان اليمين لا يمكن أن ينصب على الرؤية لاستحالتها وانما يرد على العلم فحسب .

الوثيقة الخامسة : كسر في ظهر صبية شهد به الأطباء

الدراسة والتعليق :

أما الوثيقة الخامسة فموضوعها شراء صبية اتضح بعد البيع وجود كسر في ظهرها شهد به الطبيبان بن غليخ ويحيى بن اسحاق ، وأكدا أنه عيب قديم العهد ، وأنه عيب يوجب الرجوع في البيع وترد به الجارية الى بائعها .

وأضاف الفقيهان المشاوران ابن لبابة وابن وليد أنه اذا كان لدى البائع بينة على أن المشتري كان على علم بالعيب أو أن الصبية كانت بريئة من العيوب فان للقاضي ان ينظر في ذلك ويحكم على مقتضى هذا العلم أو انتفائه . فان كان العلم متحققا كان الرضاء بالشيء المباع سليما مانعاً من الرجوع في الصفقة . وكذلك الحال اذا ما كانت الصبية المباعة خالية من العيوب . أما اذا كان العيب خفيا ولم يدرك المشترك قيامه وقت البيع فان الرد يكون واجبا .

وقد عقب القاضي ابن سهل على هذه القضية بأنه ما كان ينبغي على القاضي ان يصور القضية على هذا النحو . وانما كان يتعين عليه ان يستعرض في أسباب حكمه ظروف الواقعة ورأى الأطباء فيها وأقوال الشهود ويخلص من ذلك الى النتيجة التي يضمنها حكمه . ورأى ابن سهل أن رد الجارية في هذه الحالة واجب ، ورد الثمن من البائع الى المشتري لازم كذلك . ومبنى هذاالرأي هو تقرير لقاعدة مأخوذ بها في التشريعات الراهنة وهي نظرية العيب الخفي . وقوامها أن العيب في الشيء المباع اذا كان ظاهرا ، أو كان المشتري على علم به وارتضاه وقت الشراء وقبل الشيء المباع بحالته بعد المعاينة فان حقه في فسخ البيع ورد الشيء المباع يسقط بعلمه بالعيب أو بقبوله اياه . أما إن كان العيب خفيا ، أو كان المشتري قد

قبل شراء الشيء المباع بحالته فانه لا يكون له حق الرجوع فيه ، وهذه قاعدة مقررة في القوانين المدنية والتجارية على حد سواء ، ومتى وجب فسخ البيع ورد الشيء المباع لزم بالمقابل لذلك رد الثمن الى من دفعه وهو المشتري .

الوثيقة السادسة : باع وصيفا وادعى انه باعه بالبراءة اذ ظهر به عيب

الدراسة والتعليق :

ويتلخص موضوع الوثيقة السادسة في أن شخصا باع وصيفا وأكد براءته من أي عيب ، وجرده بين يدي المشتري تأييدا لخلوه من كل عيب ، وقد ذكر المشتري انه عرض الوصيف على الطبيب فقال : ان به غديدة لا تضره ولا تنقص من قيمته وأوضح البائع أن هذه الغديدة انما نتجت من حناء حلها اياه على رأسه ، بيد ان المشتري اضاف أن بالوصيف عيوبا أخرى غيرها ، وقد رأى الفقيه المشاور ابن لبابة أن من ادعى البيع على أساس البراءة من العيوب فعليه البينة وان عجز حلف المشتري اليمين . وللمشتري ان يرد اليمين على البائع ، وعندئذ يكون على المشتري اثبات وجود العيوب التي ادعاها ، فان كانت قديمة كان البيع على أساس البراءة من العيوب مشوبا بالبطلان ، ووجب الفسخ ورد الشيء المباع ، وان صح بيع البراءة فعلى البائع اليمين على أنه ما كان يعلم بهذه العيوب ، فان نكل رد اليمين على المشتري ..

وهذا الرأي يتفق وما عليه العمل في التشريعات الوضعية في خصوص حلف اليمين بين أطراف النزاع . ذلك أنه اذا وجه أحد الطرفين اليمين الى الطرف الآخر كان له أن يحلفها أو ينكل عنها ، ويردها على الطرف الآخر ، فان أقسم لزمه ما ترتب على أداء اليمين من آثار . وغني عن البيان أن تبادل توجيه اليمين في هذه الحالة انما يرتد على نقطة الخلاف بين البائع والمشتري . أما ما فصل فيه الطبيب من أن الغديدة التي بالوصيف المباع لا تضره ولا تنقص من ثمنه فانه يخرج عن نطاق توجيه اليمين . وبديهي أن اليمين لا توجه في أمر لا خلاف فيه . وانما يقصد بها حسم موضوع الخلاف . لأن أداء اليمين فيما لا خلاف فيه يعرض من يؤديها الى جزاء فيما لو حلف على خلاف الواقع . ولا يمكن تغليب أثر اليمين على حقيقة الواقع .

الوثيقة السابعة : من استأجر طبيبا ليكويه ثم بدا له ، وهل يجوز الكي ؟

الدراسة والتعليق :

تقوم الوثيقة السابعة على سؤال وجه الى الفقيه المشاور ابن عتاب في شأن رجل شكا الى الطبيب ألما بركبتيه فاقترح عليه الطبيب أن يكويه بالنار في هذا الموضع ، وطمأنه الى أنه سيشفى باذن الله تعالى ، واتفقا على الأجر مقابل هذا الكي . ودفع المريض هذا الأجر الى الطبيب معجلا قبل العلاج ثم انصرف من عنده على أن يعود اليه لاجراء عملية الكي .

ولكنه عدل عن رأيه بمقولة انه بدا له عما كان يشكو منه .

وسأل الطبيب رد الأجر اليه الا أن الطبيب امتنع عن الرد ، فاحتج الشاكي بأن الكي لا يجوز ، وقد أجاب ابن عتاب بأن الكي جائز وغير ممنوع ، ويدلل على ذلك بأن النبي عليه الصلاة والسلام كوى أسعد ابن زرارة،واكتوى ابن عمر ولم يسمع عن النبي أنه نهى عنه . الا أن الكي موضوع السؤال لم يذكر عدد مراته ولا الآلة التي ستستخدم فيه ، وأوضح بأنه اذا كان الطرفان قد وصفا الكي وحددا عدد مراته وبينا نوع الآلة التي سيتم بها فان الأجر يكون مستحقا للطبيب . أما ان كانا قد أغفلا هذه البيانات ولم يتفقا على وصف ، وكان أمر هذا كله موضع خلاف بين الطرفين ، فان الاجر لا يلزم الطبيب ، ويمكن تفسير هذا الرأي على أنه في حالة التوصف يكون الطبيب قد قام من جانبه بتشخيص المرض ووصف العلاج وتحديد عدد مراته وآلته ، وذلك بعد الفحص ، ومن ثم يكون الطبيب قد بدأ في تنفيذ التزامه ويكون عدول المريض هو الذي حال دون تنفيذ العمل الذي تم الاتفاق عليه . ولم يمتنع عنه الطبيب وكان على استعداد للقيام به لولا عدول الشاكي ، وهو اخلال بالاتفاق من جانب واحد لايسقط حق الطبيب في الأجر المتفق عليه ، وهذا تطبيق لقاعدة مقررة في شأن الالتزامات المتبادلة مقتضاها أن هذه الالتزامات تقوم على ايجاب وقبول من الطرفين ، ولما كان العقد شريعة المتعاقدين فليس لأحد أن ينفرد بارادته وحده في فسخ هذا الالتزام ، ومن ثم يلتزم المتسبب في الفسخ باحترام تعهده قِبَلَ الطرف الآخر ، الذى لم يمتنع عن التنفيذ ، ولا سيما ان الطبيب قد قام من جانبه بالفحص والتشخيص وبذل فيه جهدا استعمل فيه علمه وخبرته في الطب ولم يبق الا التنفيذ ، وكان مستعدا له والمريض وشأنه في طلب التنفيذ أولا دون أن يترتب على عدوله المنفرد الاضرار بحق الطبيب الذى تقاضى الاجر سلفا ، تأكيدا للتمسك بالالتزام وتعليق حقه بهذا الأجر .

الوثيقة الثامنة : اختلاف الطبيب والمداوي على الأجرة

الدراسة والتعليق :

أما الوثيقة الثامنة فيدور البحث فيها حول خلاف بين طبيبة ذكرت أنها تعالج صبيتين بأجر قدره ٤ دنانير ، بينما ادعت المرأة صاحبة الصبيتين بأنها انما اتفقت مع الطبيبة على أجر قدره ١٢ درهما ، وان الصبيتين لم تبرأ من مرضهما . فلما طرح هذا النزاع على القاضي رأى تحليف الطبيبة اليمين القاطعة للحق بأنها اشترطت لقاء عمل يديها أجرا قدره ٤ دنانير ، وان تحلف المرأة انها ما اتفقت معها الا باثني عشر درهما ، فاذا حلفت كل منهما اليمين الموجه اليها انفسخ ما بينهما من اتفاق ، ولا تستحق الطبيبة أجرا عما قامت به ، لأن الطبيب لا يجب له شيء اذا كان الاتفاق على الاجر معلقا على حصول الشفاء . وهذا شرط فاسخ اذا تحقق الشفاء استحق أجر الطبيبة ، واذا تخلف سقط حقها في الأجر ، ومقتضى سقوط الحق في الأجر على هذا الاساس أنه اذا كانت الطبيبة قد تقاضت مقدما جزءا معجلا من الاجر لزمها رده ، وان نكلت احدى المرأتين عن اليمين

فالقول قول الحالفة منهما . أما ان نكلتا معا انفسخ ما بينهما من اتفاق وكذلك ينفسخ الاتفاق ان حلفتا سويا . وقد عقب القاضي أبو الاصبغ على هذا بأن ما ارتآه القاضي هو محل نظر وتأمل ويبدو أن تحفظ القاضي أبي الأصبغ يستند الى فكرة تهاتر اليمين وترتيب أثر فسخ التعاقد على هذا التهاتر . وهذه الصعوبة القانونية انما يرجع منشأها الى توجيه يمينين متعارضين معا لكل من المرأتين . وقد كان الاولى الاكتفاء بتوجيه يمين الى إحداهما . وتطبيق قاعدة رد اليمين على الأخرى في حالة النكول في حقها لرفع التناقض بين اليمينين . ومن المقرر في التشريعات الحديثة أن اليمين توجه وترد في حالة النكول وتبنى عليها آثار الحلف . اما توجيه يمينين متعارضين لا يأتي صدقهما معا مع قيام هذا التعارض بينهما . وترتيب فسخ التعاقد على هذا فأمر غير مقبول ويبدو أن القاضي رتب الفسخ على نكول كل من المرأتين عن حلف اليمين الموجه اليها . وقد يكون هذا سائغا لفقدان الدليل المستنبط من اليمين . في حين أن الأمر على نقيض ذلك في حالة حلف كل من المرأتين اليمين الموجه اليها . وربما اعتبر القاضي حلف يمينين متناقضين بمثابة نكول يجرد كلا من اليمينين من الثقة فيها . وينبني على ذلك أن المخرج لا يكون الا بفسخ التعاقد لعدم قيام الدليل على ترجيح صحة احدى اليمينين على الأخرى .

سمات عامة للقضايا موضوع هذه الوثائق

باستعراض وقائع القضايا آنفة الذكر واتجاهات القضاء فيها والسند الذي بني عليه كل حكم صدر في شأنها . ودور الطبيب في تشخيص العلاج وأثره في نتيجة الحكم والحدود التي ينبغي أن يلزمها الطبيب في الرأي الذي يبديه للقاضي . يمكن بوجه عام استخلاص الأسس الآتي بيانها :

١ ـ ان موضوع الوثائق الأربع الأولى يتناول فحص العيب المرضي الموجود في الشخص وتشخيصه وبيان التاريخ الذي يرجع اليه نشوء هذا المرض . وما يترتب على نتيجة هذا الفحص من رد المبيع الى بائعه بحسب الأحوال تبعا لما اذا كان هذا العيب قائما قبل البيع أو بعده . وتبعا لما اذا كان المشتري أو البائع كلاهما أو أحدهما عالما بهذا البيع وقت التعاقد . وهل تم التعاقد على أساس وجود العيب وقبول المبيع . مع قيام هذا العيب ثم اجراءات الرد وما ينبني عليها من فسخ الصفقة واعادة الثمن الى المشتري .

٢ ـ ان دور الطبيب كفني ممارس للخبرة هو دور رئيسي . وقوله هو الفصل في تحديد العيب وجوداً أو عدماً . وبالتالي تحديد ما اذا كان هذا العيب موجودا قبل التبايع أو طارئا بعد اتمامه . وعلى مقتضى رأي الطبيب في هذا الجانب الفني يصدر حكم القاضي .

٣ ـ ان مهمة الطبيب تنحصر في الجانب المرضي . ولا يسوغ له أن يجاوز اختصاصه كخبير الى ابداء الرأي فيما هو من شأن القاضي وحده في ترتيب النتائج والآثار القانونية التي تنبني على الرأي الفني اذ أن هذا هو الفصل الموضوعي الذي يستأثر القاضي وحده باختصاص البت فيه .

٤ ـ ان حكم القاضي يكون مجانبا للصواب اذا اعتمد على قول امرأة من أهل الخبرة في فحص

موضوع العيب الخفي الباطن في أنثى لكون رأي المرأة في هذه الحالة غير قاطع ، بل يحتمل الصواب والخطأ على حد سواء ، وانما يكون الترجيح أدنى الى الصواب اذا قام على الاعتداد برأي امرأتين على أن هذا في ذاته لا يكفي ، اذ تتطلب العدالة ، للاستيثاق من سلامة الرأي ، عرض النتيجة على أكثر من طبيب سواء اختلفت المرأتان ام اتفقتا زيادة في تأييد اقتناع القاضي وتأكيده واطمئنانه الى صحة حكمه . وهذه فكرة عدالة لها مثيلها في الاحكام التمهيدية الفرعية التي تصدرها المحاكم في العصر الحاضر قبل الفصل في الموضوع بندب خبير لمأمورية تحددها له لابداء رأيه استشاريا ، ولا يمنع هذا الرأي من اعادة المأمورية الى ذاته او عرضها على مجموعة من الخبراء او على خبير مرجح ابتغاء الوصول إلى الحقيقة تحقيقا للعدالة .

٥ ـ ان الطبيب المكلف من قبل القاضي بفحص العيب يتحدد مهمته في اثبات وجود هذا العيب أو عدمه ، ووصف العيب وموضعه ، وليس له أن يحدد على نحو ملزم تاريخ بدء نشأته كما ليس له أن يقرر وجوب رد الخادمة المبيعة ، لأن اختصاصه الفني يقف عند حدود لا يجوز له تجاوزها ، أما الفصل في الموضوع وتقرير وجوب الرد أو عدمه فالمرجع فيه الى حكم القاضي ، وانما الطبيب يعين فقط ما اذا كان العيب مزمنا أو مستجدا ، سابقا على واقعة البيع أو لاحقا لها ، وللقاضي بعد ذلك الحرية التامة في تكوين عقيدته واصدار حكمه . واذا كان ابن سهل يذهب الى هذا الرأي ، وهو رأي صائب في ذاته بصفة مجردة ، فليس معنى هذا بالضرورة وقوع خطأ في الحكم ، لأن القاضي اذ حكم بالرد أقام قضاءه على قيام المرض بالشخص المبيع في تاريخ سابق على التبايع وانما هذا القضاء محل نظر اذا ما أخذ برأي الطبيب في تحديد تاريخ نشوء المرض على نحو جازم يغلق الباب على البائع في الرجوع على من سبق أن باع له . ومهما يكن من أمر فان قضاء القاضي في هذه النقطة لا يجوز حجية فيما يتعلق بهذه الواقعة وانما تلحق الحجية منطوق الحكم وحده ما لم تكن أسباب الحكم مرتبطة بهذا المنطوق ومتممة له .

٦ ـ انه في حالة اختلاف الأطباء في تشخيص العيب وظهوره أو خفائه واستمراره او تقطعه ومعاودته وحداثته وقدمه لا يمنع القاضي من أن يأخذ بترجيح رأي الأغلبية ويبني على ذلك حكمه ، لأن الأغلبية يفترض فيها أنها أقرب الى الصواب ، ومن غير المقبول ترك الأرجح الى المرجوح .

٧ ـ إنه إذا كان للطبيب أن يحدد وجود العيب المرضي في الشخص المبيع فانه يدخل في مهمته أيضا أن يبين للقاضي ما اذا كان هذا العيب مما ينقص من ثمن الشخص المبيع أم أنه غير ضار ولا يؤثر في هذا الثمن ، وهذه وان كانت نقطة ذات جانب قانوني الا أنها تنطوي من ناحية الخبرة الفنية على جانب ذي طابع طبي مرجعه الى رأي الطبيب ، كما يدخل في مهمة الطبيب أن يبين للقاضي سبب حصول هذا العيب ، فاذا كان المتسبب في حدوثه هو البائع كان هو المسؤول عنه في تقدير ثمن المبيع ، تطبيقا لقاعدة الهلاك الجزئي في التشريعات المعاصرة .

٨ ـ ان الاجر المعجل للطبيب بعد قيامه بالفحص والتشخيص ووصف العلاج يكون مستحقا له على استخدامه لخبرته في هذا الفحص والتشخيص ولا يلزمه رده الى المريض في حالة عدول هذا المريض من جانبه وحده بارادته المنفردة عن تلقي العلاج . ومفاد هذا رفع قدر الطبيب واعلاء شأنه على أساس ما بذله من جهد . ولا يغير من ذلك رجوع المريض في أخذ العلاج وفي ذلك تكريم لمهنة الطب ما دام الطبيب ليس هو الذي رفض القيام بالعلاج .

٩ ـ انه في حالة الخلاف على أجر الطبيب نظير العلاج فيا بين الطبيب وطالب العلاج يرجح جانب الطبيب . وان جاز توجيه اليمين في هذه الحالة ، ومقتضى هذا أن الاجر المستحق للطبيب في مهنة الطب كان يحدد بوساطة الطبيب نفسه وان جاز الاتفاق بين الطرفين على تعليق استحقاق هذا الاجر على تحقق الشفاء وهذا دليل ثقة بالطبيب في خبرته وفي تيقنه من سلامة علاجه وتوقع الشفاء والا لاستلزم تقاضي أجره بغض النظر عن حصول الشفاء أو عدم البرء من المرض .

١٠ ـ أن الطب كان مهنة تمارس في ظل قوانين وضوابط تحكمها وتحدد مهمة الطبيب واختصاصه ومدى التزام المريض قبله .

١١ ـ أنه في حالة اجراء عمليات بالكي كان لابد من الاتفاق على نوع الآلة التي ستستخدم في الكي وعدد مرات هذا الكي .

١٢ ـ أنه كان يؤخذ برأي الطبيب في تحديد قدم العيب أو حداثته في بيوع الجواري والخدم . وجملة القول أن مهنة الطب في ذلك العصر كان لها شرفها وضوابطها وأصولها .

وكان الطبيب موضع ثقة وتكريم . وأن رأيه في الناحية الفنية الطبية كان هو الفيصل في مقطع النزاع . وأن الاختلاف في التشخيص لم يكن سببا لمساءلة الطبيب . واذا كانت العدالة تقتضي اتباع أسلوب للترجيح في حالة الخلاف للوصول الى تحقيق العدالة قدر المستطاع . وكان الطبيب بهذه المثابة يؤدي للعدالة خدمة جليلة ويعتبر من أعوانها .

●●●

نصوص الوثائق *

الوثيقة الاولى :

العيب يوجد بمملوكة تداولها الملاك .

من أحكام ابن زياد (١)

(١٦٠) قام عندي رجل على قوم من (١٦١) النخاسين في خادم باعوها منه (وظهر) (٢) بها (عيب) (٣) فأمرت من وثقت بها من النساء لتنظر الى تلك العيوب . فاستبان بشهادة المرأة أن العيب قديم بمثله ترد . فردت على النخاسين . ثم قام النخاسون على رجل من الشقاقين فأقر لهم بالبيع منها (فأمرته) (٤) بقبضها منهم ورد الثمن اليهم . ثم قام الشقاق على (سعيد بن منتيل) (٥) فقال سعيد : هذه الخادم انما بعتها صحيحة وهي الآن مضروبة الظهر بزعم ابن منتيل والشقاق وأنكر ابن منتيل أن يكون (قبض ثمنها) (٦) من الشقاق إلى هذا الوقت . قال (ابن لبابة) (٧) :

يجب للشقاق القيام على الذي ردها عليه في مرضها (فاذا) (٨) كان هذا من فعله وحدث عنده عرضت على أهل البصر فقوموها صحيحة وتقوم بالعيب القديم ، ثم تقوم بالعيب الذي بها من مرضها وضربها اذا كان ذلك مفسرا ثم يكون الذي ردها على الشقاق بالخيار ان شاء أمسكها وأخذ من الشقاق قيمة العيب القديم ، وان شاء ردها ورد معها قيمة العيب الذي حدث عنده من المرض والضرب ، فان

---

* هذه الوثائق مستخرجة من المخطوط الاحكام الكبرى للقاضي أبي الاصبغ عيسى بن سهل ، والنسخة الاصلية التي اعتمدنا عليها في تحقيق هذه الوثائق هي نسخة مكتبة الزاوية الناصرية بتمكروت رقم ١١٦٩ المخطوطات الاوقاف ٨٣٨ في الخزانة العامة ـ الرباط ، ورمزنا لها بـ الأصل » . والنسخة الثانية من مخطوطات مكتبة الزاوية الناصرية بتمروت أيضا رقم ٣٧٠ في المخطوطات الاوقاف ورمزنا لها بـ (قح) ، والنسخة الثالثة أيضا رقم ٥٥ في الخزانة العامة للكتب ورمزنا لها بـ (قب) .

والمخطوط الاحكام الكبرى للقاضي أبي الاصبغ عيسى بن سهل يجري تحقيقه حاليا .

وبعدت بمراجعة أستاذي المستشار مصطفى كامل اسماعيل وزير العدل السابق بجمهورية مصر العربية والخبير القانوني لمجلس الامة الكويتي ، سعدت لمراجعته النصوص هذه الوثائق واخراجها . فله شكري وتقديري ، كما أشكر صديقي الدكتور عبد الرؤوف الخوف على حسن مساعدته .

(١) ابن زياد : احمد بن محمد بن زياد بن عبد الرحمن بن شبطون اللخمي ، ولي قضاء الجماعة ، يكنى : أبا القاسم ، ألف كتاب الأقضية ، توفي سنة ٣١٢ هـ بعد ان تقلد الصلاة والقضاء معا . انظر في ترجمته : ابن الفرضي ، تاريخ علماء الاندلس ، ترجمة رقم ٨١ ، الخشني ، قضاة قرطبة ص ١٠١ ـ ١٠٥ ـ ١٠٩ ـ ١١٠ ، ابن فرحون ، الديباج المذهب ، ١٥٦/١ .

(٢) في قب : وظهرت .

(٣) في قح ، قب : عيوب .

(٤) في قح : فأمرتها .

(٥) سعيد بن منتيل : لم نعثر على ترجمته في كتب التراجم التي بين أيدينا .

(٦) بياض في قب .

(٧) ابن لبابة : محمد بن عمر بن لبابة يكنى : أبا عبد الله من أهل قرطبة عاش ٨٩ عاما وكان إماما في الفقه مقدما على أهل زمانه في حفظ الرأي والبصر بالفتيا ، توفي سنة ٣١٤ هـ . انظر في ترجمته : محمد خلاف ، وثائق في أحكام القضاء الجنائي في الأندلس حاشية رقم ١٠ ص ٤٤ وما ورد فيها من مصادر .

(٨) في قب : فان .

أمسكها وأخذ من الشقاق قيمة العيب القديم رجع الشقاق على سعيد بذلك أيضا وان ردها عليه فالشقاق أيضا بالخيار في الامساك والرجوع بقيمة العيب أو الرد ورد قيمة العيب .

قال القاضي (أبو الأصبغ) (٩)

انظر قول القاضي (في سؤاله) (١٠) فاستبان بشهادة المرأة ان العيب قديم بمثله ترد : أعمل قول (امرأة) (١١) واحدة في العيب ، وقدمه ، ولم يعترض ابن لبابة فيه وأفتى عليه . والذي رأيت العمل به وقيدته بخط يدي مرارا لبعض القضاة أن تنظر امرأتان الى العيب اذا كان بالأمة في موضع باطن وتشهدا عند القاضي على عين الأمة بصفة ذلك العيب ثم تقرأ الصفة على طبيبين (و) (١٢) أزيد فان شهدا أن هذه الصفة تدل على قدم العيب أعذر في ذلك الى المطلوب ، فان لم يكن عنده مدفع حكم عليه . وقد سألت (أبا عبد الله ابن عتاب) (١٣) هل يحكم بقول النساء فيما (شهدن) (١٤) فيه من عيوب الاماء أنه قديم قبل تاريخ التبايع أم لا يسمع منهن في ذلك (وشهد) (١٥) فيه الحكماء أو نخاسو الرقيق ؟

فقال لي : ان كن طبيبات سمع منهن في قدم العيب وحدوثه ، والا فلا يشهد به الا الحكماء وهذا هو الصحيح . وكذلك قول القاضي ايضا حكاية عن المرأة بمثله ترد جهل لاخفاء به صارت المرأة (عنده) (١٦) (الشاهد) (١٧) والطبيبة والمفتية وليس اليها شيء من ذلك على ما بينا الا اذا كانت ماهرة (بالطب) (١٨) على ما قاله أبو عبد الله فيسمع منها في قدمه أو حدوثه . وأما ان هي يجب (به) (١٩) أو لا يجب فليس ذلك اليها ولا تسأل (عنه) (٢٠) وانما الحكم اذا ثبت العيب وقدمه بشهادة من تجوز شهادته فيه (أن يسأل) (٢١) تجار

---

(٩) زائدة في ف .
(١٠) ساقطة في ف .
(١١) في ف : المرأة .
(١٢) في فع ، ف : أو .
(١٣) أبو عبد الله بن عتاب ، الفقيه محمد بن عتاب بن محسن ويكنى أبا عبد الله . كان شيخ أهل الشورى في زمانه وعليه مدار الفتوى في وقته . قدمه القاضي أبو المطرف بن بشر الى الشورى سنة ٤١٤ هـ . ولد سنة ٣٨٣ هـ وتوفي سنة ٤٦٢ هـ وشهد جنازته المعتمد على الله محمد بن عباد ومشى راجلا . انظر : محمد خلاف ، وثائق في احكام القضاء الجنائي في الاندلس حاشية رقم ٢٣٢ صفحة ٦٥ وما ما ورد فيها من مصادر .
(١٤) في الأصل : يشهد والمذكور في فع ، ف
(١٥) في فع ، ف : ويشهد .
(١٦) ساقطة في ف .
(١٧) في ف : الشاهدة .
(١٨) في فع : في الطب .
(١٩) في فع : له .
(٢٠) في الأصل عنها والمذكور في فع ، ف .
(٢١) في الأصل ، فع ، يسأل والمذكور في ف .

الرقيق هل هو عيب ؟ فاذا شهد أهل البصر منهم (أنه) (٢٢) عيب يحط من الثمن كثيرا أفتى الفقهاء حينئذ بالرد وسيأتي ان شاء الله (عز وجل) (٢٣) مسائل فيها بيان هذا المعنى .

وقال عن ابن متيل أنه قال : (انما) (٢٤) بعتها صحيحة ، ثم ذكر في الجواب ان للشقاق الرجوع عليه ولم يذكر (لمقاله) (٢٥) جوابا وفيه غير هذا تركناه والكلام (عليه) (٢٦) (كراهة) (٢٧) التطويل .

الوثيقة الثانية :

مسألة أخرى في مثل هذا المعنى قام عندي ـ رحمكم الله ـ رجل يسمى عبد الملك ذكر أنه ابتاع خادما من رجل من أهل (جراوة) (٢٨) وأقر الجراوي بالبيع (منه) (٢٩) وذكر عبد الملك أن بالخادم آثارا يجب بها ردها ، ولم يبين له بها وأقر الجراوي بذلك . وقال : لم أعلم بها عيبا ، وشهد عندي الطبيبان (يحيى بن اسحاق) (٣٠) و (فليخ) (٣١) أن الآثار التي بساقيها من مدة سوداء ، دلت (على) (٣٢) أن ذلك من قروح غليظة قديمة كانت بها منذ سنة أو نحوها وأنه عيب يجب به الرد متى علمها وأمرت (برد الجارية) (٣٣) على الجراوي . وأتاني الجراوي بالبائع منه فأقر أنه باع منه فأمرته أن يرد على الجراوي ماله فقال : أن البائع مني غائب .

فقلت له : أشاور لك الفقيه (أبا عبد الله) (٣٤) ـ حفظه الله ـ فيما (رأى) (٣٥) أنه يجب لك من الوثيقة في الغائب (فقلت لك) (٣٦) ان

---

(٢٢) في قع ، قب : بأنه .

(٢٣) ساقطة في قب .

(٢٤) في قع : أنا .

(٢٥) في قع : لمقالته .

(٢٦) في قع : فيه .

(٢٧) في قع : كراهية .

(٢٨) جراوة : بالفتح ناحية بالاندلس من أعمال فحص البلوط وبحراء . انظر معجم البلدان جزء ٣ ، ص ٧٢ .

(٢٩) ساقطة في قع .

(٣٠) يحيى بن اسحاق . كان طبيبا ذكيا عالما بصيرا بالعلاج صانعا بيده . استوزره عبد الرحمن الناصر . ألف في الطب كتابا يشتمل على خمسة أسفار تعب فيها مذهب الروم . وكان يحيى قد أسلم وأما أبوه فقد كان نصرانيا . انظر في ترجمته : ابن أبي اصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء : ٦٨/٢ وما بعدها .

(٣١) فليخ : محمد بن فليخ التميمي ، من أهل قرطبة ، يكنى ، أبا عبد الله حدث عن عبد الله بن يحيى الموطأ . وولي خطة الرد والشرطة ، وكانت له منزلة من المستنصر بالله ، وكان عالما بالطب وتوفي سنة ٣٦١ هـ . انظر ترجمته في ابن الفرضي : رقم ١٢٠١ ، عيون الانباء في طبقات الأطباء : ٧٢/٢ .

(٣٢) ساقطة في قب ، قع .

(٣٣) في قع ، قب : بردها .

(٣٤) أبو عبد الله : هو الفقيه محمد بن عتاب وقد سبق ترجمته انظر حاشية رقم ١٣ .

(٣٥) في قب : أرى .

(٣٦) في قب : فعلته بلك .

شاء الله فاكتب الي ـ رحمك الله ـ برأيك في ذلك موفقا إن شاء الله (عز وجل) . قال ابن لبابة :

فهمـم ـ وفقـك الله ـ ما ذكرت ممـا قيم به (عنـدك ـ) (٣٨) في عيب الخـادم وثبـوت العيب بشهادة يحيى بن اسحاق وقليخ ، وما قاله المتبايعون من أنهم لم يعلموا أنه عيب (وقول) (٣٩) البائع من الجراوي أنه بين (له) (٤٠) تلك الآثار .

فقال : لم أعلم (أنه) (٤١) عيب ولكني قد عرضتها على الجراوي .

فقال الجراوي : نعم عرضها علي ولـم أعلـم (أنها) (٤٢) عيب فلما قام المشتري وشهد عندك أن (بها) (٤٣) عيبا وجب التراد بينهم (على أن ذلك عيب عندهم) (٤٤) وترجى الحجة (للبائـع) (٤٥) للغائب . وليس في هذا بين على واحد منهم لأنهم قد تقاروا أنهم لم (يتبايننوا اليهم) (٤٦) على أن ذلك عيب عندهم ويجب للبائع من الجراوي أن يكتب له كتابا بما ثبت عندك وبترادهم الثمن بينهـم ليرجـع بذلك على صاحبه ان رجع يوما ما ، أو أثبت له مالا فتعديه به عليه (وهذا) (٤٧) الخـادم (ان) (٤٨) (أردت) (٤٩) يبعث على (الغائب) (٥٠) فيقضي من ثمنها هذا البائع الأول اذا (أثبت) (٥١) عنده أنه نقده (الثمن) (٥٢) وأثبت عدته وأسـأل الله توفيقـك (وتسـديدك) (٥٣) (عنـه) (٥٤) (قـال القاضي) (٥٥) :

في هذا السؤال من الاغفال مثل ما تقدم لقوله عن الطبيبين أنها شهداء في الشقاق أنـه من مدة

---

(٣٧) ساقطة في ب ، قع .
(٣٨) في قع ، ب : عندك في الأصل [عندك]
(٣٩) في ب : وقال .
(٤٠) في ب : لك .
(٤١) في ب : أنها .
(٤٢) في قع : أنه .
(٤٣) في قع : أنه .
(٤٤) ساقطة في ب .
(٤٥) ساقطة في ب .
(٤٦) في قع يتناكرا بينهم ، وفي ب يتبايننوا بينهم .
(٤٧) في قع ، ب : وهذه .
(٤٨) في قع ، ب : اذا .
(٤٩) في قع : أردت .
(٥٠) في قع : البائع .
(٥١) في قع ، ب : ثبت .
(٥٢) ساقطة في قع .
(٥٣) في ب : وإرشادك .
(٥٤) ساقطة في الأصل ، ب ومذكورة في قع .
(٥٥) بياض في ب .

سوداء كانت بها منذ سنة . (وأنه) [٥٦] عيب يجب به الرد في علمهما . فصارا منها المفتيان بالرد . وهو خطأ من العمل . انما عليهما أن يشهدا (أنه) [٥٧] من داء قديم بها قبل أمد التبايع ثم يشهد أهل البصر من تجار الرقيق ونخاسيهم بأنه عيب يحط من ثمنها كثيرا ثم يفتي الفقيه بعد ذلك بوجوب الرد اذا لم يكن عند المطلوب حجة ولا مدفع . والخطأ المعدود في هذا على ابن لبابة أقبح منه على القاضي . لأنه كان عليه أن يرشده وينبهه على ذلك ولا يعرض له عنه .

وقد أنكر ذلك أبو عبد الله بن عتاب من شهادة شهود (وخلقوا) [٥٨] به شهادتهم في عيب حوانيت شهدوا به وقد أنكرته انا ([٥٩] أيضا من شهادة شهود شهدوا في عقد حائط وقمطه . ادعاه رجلان أنه لفلان منهما وقلت ليس ذلك اليهم ولا يسمع فيه منهم . انما يؤدون الشهادة عند الحكم أنهم نظروا (الى الحائط) [٦٠] . ورأوا عقده من ناحية دار فلان أو رأوا عليه خشب سقف (بيت) [٦١] فلان ثم يفتي الفقيه على ذلك . كما أنهم اذا شهدوا أنهم يعرفون هذا العبد أو هذا البغل ملكا (لفلان) [٦٢] ومالا من ماله (و) [٦٣] بيده ولا (يعلمونه) [٦٤] خرج عن ملكه ببيع ولا غيره الى حين شهادتهم هذا لا يجوز لهم أن يقولوا . فيجب أن يحلف صاحبه في مقطع الحق أنه ما باعه ولا وهبه ولا خرج عن ملكه بوجه . ثم تأخذه وهذا أبيه من أن يحتاج فيه الى هذا التطويل . لكني رأيت هذا المعنى قد كثر عند الحكام ولا ينكرونه . بل قد بلغني عن بعضهم أنه قال لم تزل (الشهادات) [٦٥] تؤدي في هذا المعنى هكذا (١٦٣) والشيوخ متوافرون ولا ينكرون .

(ورأيت) [٦٦] (في) [٦٧] جواب جاهل (بالفقه) [٦٨] أهل الاعتناء للفتيا قد أفتى في فتاة ظهرت في دارمبيعة بقرب بيرها .

قال يقال للشهود هل يجب بذلك الرد ؟ فان قالوا يجب ردت فليت شعري ما الذي استفتى هو فيه

---

(٥٦) في ف : وهو .
(٥٧) في قع : بأنه عيب . وفي ف : بأنه .
(٥٨) في ف . قع : واسقوا .
(٥٩) ساقطة في الأصل ومذكورة في النسختين الآخرين .
(٦٠) في قع : للحائط .
(٦١) ساقطة في قع .
(٦٢) في قع . ف : لفلان بن فلان .
(٦٣) ساقطة في قع .
(٦٤) في قع : ولا يعلمون انه .
(٦٥) في قع : الشهادة .
(٦٦) في قع . ف : وقد رأيت .
(٦٧) ساقطة في قع .
(٦٨) ساقطة في قع . ف .

(فاذا) [٦٩] كان الشهود يسألون هل يجب الرد أم لا ؟

وهذا نهاية في الغباوة واذا فشت الجهالة في الناس ظنت حقا وحسبت سنة .

وفي جواب ابن لبابة في مسألة الخادم من الغفلة والاختلال نحو ما تقدم في الشهادة من المحال لأنه أوجب رد (المتبايعين) [٧٠] لها على بعض بشهادة الطبيين (للمبتاع) [٧١] الآخر أن (البيع) [٧٢] نحو عام وقد يكون لابتياع الجراوي لها المقدم عليه أزيد من عام . ويكون لابتياع بائعها منه من الغائب عامين . فكان من تمام جوابه بيان هذا والكشف عنه حتى يقف على حقيقة من أوقات وقوع (هذه) [٧٣] البياعات . اذ قد تكون قديما في بعضها . حديثا في بعضها وهذا لاخفاء به وكذلك اسقط ذكر (ثبوت) [٧٤] (مغيب) [٧٥] البائع الأول الذي باع الخادم من بائعها (الجراوي) ولم يذكر هل ديتلوم له قبل الحكم بالرد عليه أم لا ؟ ولا بد من ذلك على ما نص في المدونة وغيرها وهو مختلف باختلاف قرب الغيبة من بعدها . ولا ذكر أن اليمين على المبتاع من الغائب أنه ما تبرأ اليه من ذلك العيب ولا أعلمه به . ولابد منها كذلك في الواضحة .

وقاله فضل استقصاء (لحجة) [٧٧] الغائب هذا (ان) [٧٨] كان الابتياع منه وقع في داخل السنة المشهود يكون العيب (فيها) [٧٩] ولا ذكر ما يفعل ببقيةثمن الخادم ان بيعت على الغائب باكثر مما باع به . وقد نص في المدونة أن السلطان يحبسه حتى يدفع اليه اذا قدم ومثل هذا الجواب ليس بجواب والله الموفق للصواب ولولا الرجاء (بأن) [٨٠] يكون هذا (ومثله) [٨١] من تبيانه وتعليم لمن طالع هذه المسائل بدرس هذه النوازل لكان الاعراض عنه أولى والله (تعالى) [٨٢] ولي الارشاد والهدى .

---

(٦٩) في لج ، لب : اذا .
(٧٠) في لب : بعض المتبايعين .
(٧١) في الاصل : المباع .
(٧٢) في لب : وفي لج العيب .
(٧٣) ساقطة في لج .
(٧٤) في لج : ثبوته .
(٧٥) في لج ، لب : مغيب .
(٧٦) في لج ، لب : من الجراوي .
(٧٧) في الأصل : لحجة .
(٧٨) في لج : اذا .
(٧٩) في لب : منها .
(٨٠) في لج : أن .
(٨١) في لج : وشبهه .
(٨٢) ساقطة في لج .

الوثيقة الثالثة :

مسألة في هذا المعنى .

نزلت بقرطبة وأفتينا فيها خاطبتنا بها في ضرر ببصر خادم (بيعت) [٨٣] (صاحب المظالم) [٨٤] (ابن أدهم) [٨٥] .

يا ساداتي وأكابر (عدولي) [٨٦] ومن أبقاهم الله وسلمهم . قام عندي (أحمد بن عبد الرحمن بن عيسى) [٨٧] فذكر انه ابتاع خادما (جهراء) [٨٨] من (محمد بن الفضيل) [٨٩] وأنه ألفي بها عيوبا لم يتبرأ محمد منها اليه عند بيعه اياها منه . وسألني النظر له في ذلك (فأبحت) [٩٠] (له اثبات) [٩١] ما يوجب النظر (له) [٩٢] فأظهر الي عقدا تاريخه لخمس خلون من رمضان من سنة أربع وستين تضمن ابتياعه لخادم جهراء صنعتها كذا ومعها ولد صغير بثمن كذا قبضه محمد منه ، وحضر محمد بن الفضل مجلس نظري فوقفته على هذا (العقد) [٩٣] فأقر به حاشى تاريخه فقال انه كان أول شعبان (من) [٩٤] العام المذكور .

وثبت ذلك من اقراره وقوله عندي وكلفت أحمد اثبات العقد المذكور عندي لانكار محمد لتاريخه فاثبته عندي بمن (قبلت) [٩٥] من شهداته واعتذرت في ذلك الى (عبد الرحمن بن سعيد) [٩٦] وكيل محمد بن (الفضيل) [٩٧] بعد ثبوت توكيله إياه عندي .

فقال : انه لا مدفع عنده فيما شهد عليه به في

(٨٣) ساقطة في ف .

(٨٤) صاحب المظالم : هي خطة من الخطط القضائية التي تخول لصاحبها حق اصدار الاحكام وكان يحكم فيما استرابه القضاة ورفعوه عن أنفسهم . أنظر بحثنا عن صاحب الرد والمظالم في الأندلس : مجلة كلية الآداب والتربية ص ١٧١ وما بعدها ، العدد ١٣ ، سنة ١٩٧٨ ، الكويت .

(٨٥) ابن أدهم : عبد الله بن محمد بن أدهم ، ولد سنة ٤١٦ هـ ونظر في أحكام المظالم في قرطبة فكان من أهل الصرامة في تنفيذ الحق قامعا لأهل الباطل ومتزوداً في الاحكام ثم استقضاه المعتمد على الله محمد بن عباد بقرطبة سنة ٤٦٨ هـ . توفي سنة ٤٨٦ هـ . انظر ، محمد خلاف : وثائق في احكام القضاء الجنائي حاشية ٣٦٤ ص ٧٢ .

(٨٦) في تع : عدلي .

(٨٧) أحمد بن عبد الرحمن بن عيسى : لم نعثر على ترجمته في كتب التراجم التي بين أيدينا ولعله شخصية من عامة المجتمع القرطبي .

(٨٨) جهراء : جاحظة العين انظر لسان العرب مادة جهر .

(٨٩) محمد بن الفضيل : لم نعثر على ترجمته في كتب التراجم التي بين أيدينا ولعله شخصية من عامة المجتمع القرطبي .

(٩٠) في تع : بما يجب .

(٩١) في تع : فكلفته اثبات .

(٩٢) ساقطة في تع .

(٩٣) ساقطة في تع .

(٩٤) مذكورة في تع ، ف .

(٩٥) في الاصل : قلت ، وفي تع قبلت وأخرت والمذكور في ف .

(٩٦) عبد الرحمن بن سعيد : لم نعثر على ترجمته في كتب التراجم التي بين أيدينا ولعله من عامة المجتمع القرطبي .

(٩٧) في الاصل ، ف : فضيل .

العقد . وأتاني أحمد بن عبد الرحمن (بمحمد بن فتوح) [٩٨] (وسعيد بن ميمون) [٩٩] و (يحيى بن أيوب) [١٠٠] المتطببين فشهدوا عندي الشهادات المنتسخة في كتاب الكاغد المدرج (في) [١٠١] طي خطابي) [١٠٢] هذا وثبت عندي ما شهدوا فيه من عيب المملوكة واعذرت الى عبد الرحمن بن سعيد فزعم أن عنده ما يحل (به) [١٠٣] ما شهد به الأطباء فأجلته فيما أدعاه من ذلك أجلا قاطعا من ثمانية أيام فأتاني في خلالها (بحسين بن هشام) [١٠٤] و (محمد بن خليل) [١٠٥] و (أحمد بن خلف) [١٠٦] المتطببين . فشهدوا عندي بما ترونه مما قد (أدرجته) [١٠٧] اليكم وقبلت شهادتهم لمعرفتي بهم وثبت ذلك عندي ورأيت استطلاع رأيكم فيه فجاوبوني عنه موفقين مرشدين ان شاء الله (عز وجل والسلام) [١٠٨] .

فأفتى [(محمد) [١٠٩] بن فرج] [١١٠] يا سيدي تصفحت (خطابك) [١١١] واذ قد أعذرت الى الخصم عبد الرحمن وكيل ابن (الفضيل) [١١٢]

فقال : انه لا مدفع عنده في تاريخ العهدة أنها كانت (١٦٤) أول شهر رمضان ولم (يحل) [١١٣] ما شهد به المتطبون الذين قالوا أن العيب أقدم من أمد التبايع . وزاد أحدهم أن فيها مع هذا العيب القديم عيبا آخر مثله يقدم ويحدث فالقضاء برد الخادم بالعيب واجب ولا يمنع من الرد به شهادة أحد المتطبين الآخرين أنه عيب حديث وقول الآخر أنه يقدم ويحدث (اذا) [١١٤] لم يجتمعا على

(٩٨) محمد بن فتوح : من أطباء قرطبة عاش في القرن الخامس الهجري ولم تمدنا المصادر التي بين أيدينا على ترجمته .
(٩٩) سعيد بن ميمون : من أطباء قرطبة عاش في القرن الخامس الهجري ولم تمدنا المصادر التي بين أيدينا على ترجمته .
(١٠٠) يحيى بن أيوب : من أطباء قرطبة عاش في القرن الخامس الهجري ولم تمدنا المصادر التي بين أيدينا على ترجمته .
(١٠١) ساقطة في ق ج .
(١٠٢) في الاصل : خطابك والمذكور في النسختين الأخريين .
(١٠٣) ساقطة في ب .
(١٠٤) حسين بن هشام : من أطباء الاندلس عاش في قرطبة في القرن الخامس الهجري ولم تمدنا المصادر التي بين أيدينا على ترجمته .
(١٠٥) محمد بن خليل : من أطباء الاندلس عاش في قرطبة في القرن الخامس الهجري ولم تمدنا المصادر التي بين أيدينا على ترجمته .
(١٠٦) احمد بن خلف : من أطباء الاندلس عاش في قرطبة في القرن الخامس الهجري ولم تمدنا المصادر التي بين أيدينا على ترجمته .
(١٠٧) في ق ج : أدرجت .
(١٠٨) ساقطة في ب ، ق ج .
(١٠٩) ساقطة في ب .
(١١٠) محمد بن فرج : أبو عبد الله محمد بن فرج مولى الطلاع . محدث ومتقدم في الفتوى بقرطبة . كان حاذقا بعقد الشروط مع خير وعفاف لا تأخذه بالله لومة لائم ، توفي سنة ٤٩٧ هـ . انظر في ترجمته محمد خلاف ، وثائق في أحكام القضاء الجنائي حاشية رقم ٢١٣ ص ٣٢ وما ورد فيها من مصادر .
(١١١) في ق ج ، ب : ما خاطبتنا به .
(١١٢) في الاصل ، ب : فضيل .
(١١٣) في ب ، ق ج : يحل .
(١١٤) في ق ج : اذا ، في ب : اذ .

شيء واحد . ولا يضاف الى شهادة أحدهما شهادة أحمد بن خلف أنه نظر الى عيني الخادم (وقلبها) ولم ير (فيها) (١١٥) عيبا ولا نكتة ولا أثرا . وان أمكن اصلاح هذه المسألة وقطعها بالصلح فهو (أحسن) (١١٦) وان تعذر فالرد واجب والسلام .

وجاوبت أنا سيدي ووليي وقع تاريخ (شهادة) (١١٧) متبايعي المملوكة وابنها لخمس خلون من شهر رمضان من سنة أربع وستين (وأربعمائة) (١١٨) واتصل به وكان عقد التبايع مستهل شهر رمضان ولفظ مستهل لا يستعمل الا (بأول) (١١٩) ليلة من الشهر (كذلك) (١٢٠) ذكره أرباب البيان وأهل المعرفة باللسان فصار بين تاريخ التبايع وتاريخ التشاهد نحو أربعة أيام .

وفي فصل تقييد (شهادة) (١٢١) الأطباء ابن فتوح وصاحبيه في النكتة التي بعيني المملوكة وأنها أقدم من (تبايعها) (١٢٢) الذي تاريخه لست خلون (من شهر) (١٢٣) رمضان فدل على (أن) (١٢٤) ما اتصل بالتاريخ في عقد الابتياع من قوله .

وكان عقد التبايع مستهل شهر رمضان غاب عن العين أو سقط عن التحصيل (١٢٥) كما أن قوله في فصل شهادة الأطباء لست خلون وهم . اذ ليس في العقد الا لخمس خلون . وكذلك في الخطاب فوق هذا خمس تصلح . وانما نحن بشر فينبغي أن يعود الحكماء اليك ويشهدوا عندك أن تلك النكتة أقدم من مستهل شهر رمضان الذي أشهد المتبايعان أحمد ومحمد بوقوع البيع فيه لابد من هذا ولا يصح الحكم دونه لاحتمال أن تكون النكتة عندهم مما يحدث بعد المستهل وقبل الخمس الخالية من الشهر فان شهدوا عندك بذلك أعذرت فيه الى البائع او وكيله . فان ادعى مدفعا أجلته فيه أجل (التلوم) (١٢٦) الثلاثة الأيام أو نحوها ، لا آجالا مستأنفة . واذ قد عجز في الاعذار الاول عن حل الشهادة (بالأمد) (١٢٧) الاول فهو أعجز على حل الشهادة (بالأمد) (١٢٨)

---

(١١٥) في ب : وقلبها .
(١١٦) في ب : فيها .
(١١٧) في ج ، ب : حسن .
(١١٨) في ج ، ب : شاهد .
(١١٩) مذكورة في ج .
(١٢٠) في ج : في أول .
(١٢١) في ج : كذا .
(١٢٢) في ب : شهادات .
(١٢٣) في ج : تبايعها .
(١٢٤) في ب : الشهر .
(١٢٥) ساقطة في ج .
(١٢٦) في ب : التحصين .
(١٢٧) التلوم : التمكث والانتظار .
(١٢٨) في ج : في الامد .

الأطول فان أتى بشيء نظرت له والا عجزته وقطعت حجته وحكمت عليه بصرف المملوكة وابنها اليه ، ويصرف الثمن الى (مبتاعها) [١٢٩] . ولا يجوز للمبتاع حبس ابنها ان ذهب اليه بما ينوبه من الثمن اذ هو في سن من لا تجوز التفرقة بينه وبين أمه فيه لصغره . هذا قول ابن القاسم وغيره . وقيد في فصل الاعذار الى عبد الرحمن وكيل البائع أنك أعذرت اليه بمثل ما أعذرت به الى أحمد بن عبد الرحمن في الفصل الواقع في أسفل الظهر ، ثم لم تظهر الينا هذا الفصل فيما أدرجته طي خطابك (الينا) [١٣٠] . ولم يكن ذلك الاعذار (لاشك) [١٣١] الى أحمد في شهادة هؤلاء الأطباء لانهم شهوده وهو القائم بهم ، فمحال أن يعذر اليه فيهم واذا كان (هذا) [١٣٢] هكذا فلا يصح أن يقال أنك أعذرت الى وكيل البائع بمثل ما عذرت فيه الى المبتاع لانفراد كل واحد منهما بالمعنى الذي أعذرت اليه فيه . وانما يصح أن يكتب مثل هذا في مطلوبين بطلب واحد او طالبين لشيء واحد [١٣٣] (و) شهد عليهما بشهادة ينكرانها فيحضر أحدهما فيعذر اليه ثم يحضر الآخر فيعذر اليه في ذلك المعنى ، ورفي أولئك الشهود . وأما في معنيين متضادين وشهود مختلفين فلا . وأما شهادة يحيى (ابن أحمد) [١٣٤] المتطبب بالاحالة (وشهادة) [١٣٥] ابن خليل بالبترة وقول كل واحد منهما أن ذلك مما يقدم ويحدث فساقطة لا توجب شيئا لانفراد كل واحد منهما بمعنى لم يشهد به الآخر . ولو شهدا جميعا على الاحالة أو البترة للزمت المبتاع اليمين أن ذلك لم يحدث عنده في علمه ، ثم يرد حينئذ بعيب النكتة القديمة . ولم يكن عليه شيء في الاحالة (و) [١٣٦] البترة ولنكوله عن هذه اليمين شرح يطول ذكره . وليس يحتاج اليه في هذه المسألة . وكذلك شهادة حسين غير عاملة لانفراده بها . وما شهد به أحمد بن خلف لا معنى له بوجه من الوجوه . وان قال الشهود عند رجوعهم اليك أن النكتة التي بعين (١٦٥) المملوكة ليست أقدم من مستهل شهر رمضان . وانها مما يحدث بعده (لم) [١٣٧] يكن للمبتاع قيام بذلك (و) [١٣٨] نفذ البيع بينهما . وان قالوا أنها (قد) [١٣٩] تحدث بعد تاريخ الابتياع الذي هو مستهل شهر رمضان . وقد يكون أقدم منه حلف البائع (بينهما) [١٤٠] في

---

(١٢٩) في ف ب : مباعها .

(١٣٠) في فع : أبانا . في ف ب اياكم .

(١٣١) في الاصل : لاشد . في ف ب : لاشكال والمذكور في فع .

(١٣٢) ساقطة في ف ب .

(١٣٣) ساقطة في ف ب ، فع .

(١٣٤) مذكورة في ف ب ، فع .

(١٣٥) مذكورة في ف ب ، فع .

(١٣٦) في ف ب : أو .

(١٣٧) في فع : ولم .

(١٣٨) ساقطة في فع .

(١٣٩) مذكورة في فع ، ف ب .

(١٤٠) ساقطة في فع ، ف ب .

مقطع الحق بالله (الذي لا اله الا هو) [١٤١] ما كان بها هذا العيب عنده في علمه ان كان مما يخفى مثله ، وان كان ظاهرا أسقط من يمينه في علمه وحلف على البت ومضى البيع (وان) [١٤٢] نكل عن اليمين حلف المبتاع ما حدث بها هذا (العيب) [١٤٣] عنده في علمه ثم ردها على البائع وأخذ ثمنه ، وان نكل أمسكها ولا شيء عليه .

هذا جواب ما سألتنا عنه ملخصا (موجبا) [١٤٤] ولم نورد الا ما تدعو اليه (الضرورة) [١٤٥] وبالله التوفيق .

الوثيقة الرابعة :

مسألة أخرى في هذا المعنى

(١٦١) فهمنا ! وفقك الله ـ ما ادعاه مبتاع

الجارية من الحفر والشقاق والآثار والذي عندنا في ذلك أن ينظر (رجال) [١٤٦] (أهل الطب) [١٤٧] الى ما يجوز أن (ينظروا) [١٤٨] اليه من الحفر والشقاق التي برجليها وينظر النساء الى (الآثار) [١٤٩] الباطنة . فان قالوا أنه عيب اعلموا بوقت التبايع وكشفوا (أيحدث) [١٥٠] مثله في مثل هذا الامد (أم لا) [١٥١] ؟ فان قالوا لا يحدث (١٦٢) (في) [١٥٢] مثله وجب الرد ، وان قالوا يحدث ويقدم وجبت اليمين على البائع (وفي) [١٥٣] الظاهر على البت وفي (الباطن) [١٥٤] على العلم . قاله ابن لبابة و (أيوب) [١٥٥] و (عبيد الله) [١٥٦] وغيرهم .

---

(١٤١) مذكورة في قع .
(١٤٢) في قع : فأن .
(١٤٣) في قع : البيع .
(١٤٤) في قب ، قب : موجبا .
(١٤٥) في قع ، قب : ضرورة .
(١٤٦) في قع : رجلان .
(١٤٧) في قع : من أهل البصر .
(١٤٨) في قع : ينظر .
(١٤٩) في الأصل : الأثر والمذكور في النسختين الأخريين .
(١٥٠) في قع : هل يحدث . في الأصل فيحدث والمذكور في قب .
(١٥١) ساقطة في قع .
(١٥٢) ساقطة في قع .
(١٥٣) في قع ، قب : في .
(١٥٤) في قع : الخفي .
(١٥٥) أيوب : أيوب بن هاشم بن صالح بن هاشم يكنى : أبا صالح من أهل قرطبة ، وأصله من جيان . كان إماما في رأي مالك وأصحابه مقدما في الشورى . توفي سنة ٣٠٢ هـ . انظر في ترجمته وثائق في احكام قضاء أهل الذمة حاشية رقم ٨٨ ص ٥٦ وما ورد فيها من مصادر .
(١٥٦) عبيد الله : عبيد الله بن يحيى بن يحيى يكنى : أبا مروان رئيس فقهاء المالكية وشيخ المفتين في قرطبة وهو ابن الفقيه يحيى بن يحيى تلميذ الامام مالك . كان رجلا عاقلا عظيم المال والجاه توفي سنة ٢٩٧ هـ . انظر في ترجمته : وثائق في احكام أهل الذمة في الاندلس حاشية رقم ٢ ص ٤٣ وما ورد فيها من مصادر .

الوثيقة الخامسة :

كسر في ظهر صبية شهد به الأطباء .

(١٦٧) شهد عند القاضي (أحمد بن محمد) (١٥٧) (بن) (١٥٨) تمليخ بن (أود) (١٥٩) الناس (المتطبب) (١٦٠) أنه نظر الى الصبية الموقفة بين يدي القاضي التي قام فيها (محمد على سليمان) (١٦١) بعيب فنظر اليها تمليخ ، فوجد كسرا في ظهرها قديما ، قد انعقد وأنه عيب ترد به ، ومثله لا يحدث في أشره .

وشهد (يحيى بن اسحاق بن عبد الله) بمثل ذلك .

قال ابن لبابة :

وجب رد الصبية بهذا العيب ، وقول البائع أن لي بينة على أني بايعته بالعيب او بالبراءة من العيوب فان أتى بالبينة نظرت في ذلك بما (يريك) (١٦٢) الله من الحق وقاله (ابن وليد) (١٦٣) .

قال القاضي (أبو الأصبغ) : (١٦٤)

في هذا التقييد من (ذكر) (١٦٥) قول الطبيب أنه يجب به الرد مثل ما تقدم مما قد أنكرناه واذا استمر مثل هذا (الجهل) (١٦٦) في ذلك الوقت وكان بقية من صلاح الزمان ووفور الفقهاء والاعيان فما يرتجى في وقتنا هذا ، وقد اضمحلت تلك البقية ودرجت تلك الطبقة وحسبنا الله ونعم الوكيل .

وكان صواب (ذلك) (١٦٧) التقييد أن يكون مساقه : شهد عند القاضي (فلان) (١٦٨) (قاضي الجماعة) (١٦٩) بقرطبة وفقه الله تمليخ (بن فلان) (١٧٠) المتطبب على عين الصبية

(١٥٧) القاضي أحمد بن محمد ، هو أحمد بن محمد بن زياد بن عبد الرحمن بن شبطون اللخمي . وقد سبق لنا ترجمته . انظر حاشية رقم ١ وما ورد فيها من مصادر .

(١٥٨) مذكورة في ب ، فج .

(١٥٩) في فج : داود .

(١٦٠) في فج ، ب : الطبيب .

(١٦١) محمد على سليمان : لم نعثر على ترجمة لهذه الشخصية في كتب التراجم التي بين أيدينا .

(١٦٢) في الاصل ، ب : يريد المذكور في فج .

(١٦٣) ابن وليد ، محمد بن وليد بن محمد بن عبد الله بن عبيد ، من أهل قرطبة ، يكنى ، أبا عبد الله ، كان عالما بالشروط مشاورا في الاحكام . توفي سنة ٣٠٩ هـ . انظر في ترجمته محمد خلاف ، وثائق في أحكام القضاء الجنائي حاشية رقم ١٣ ص ٤٤ وما ورد فيها من مصادر .

(١٦٤) مذكورة في ب .

(١٦٥) ساقطة في ب .

(١٦٦) في ب : الجهل .

(١٦٧) في فج : هذا .

(١٦٨) في فج ، ب : فلان بن فلان .

(١٦٩) قاضي الجماعة ، لقب قاضي قرطبة بقاضي الجماعة نسبة الى جماعة القضاة وظل هذا اللقب حتى نهاية القرن ٤ هـ ، وفي عهد عبد الرحمن بن أبي عامر تغير هذا اللقب وحل مكانه لقب « قاضي القضاة » ولما انقرضت دولة بني عامر ، تغير اسم خطة القضاء الى قاضي الجماعة مرة أخرى . انظر بحثنا : القضاء في قرطبة اسلامية في القرن الخامس الهجري ـ تحت النشر .

(١٧٠) ساقطة في فج .

(المبيعة)[١٧١] فلانة المنعوتة في عقد التبايع الواقع فوق هذا في هذا الكتاب .

انه نظر الى ظهرها فلقي به كسرا قد برىء وانعقد وقال : أنه أقدم من تاريخ ابتياعها المذكور وكانت شهادته بذلك (عندي)[١٧٢] في تاريخ كذا ، وشهد الطبيب فلان بن فلان بمثل ذلك ، فان قبل شهادتهما أعذر الى البائع بحط من ثمنها كثيرا بشهادة تجار الرقيق العارفين بذلك ، وتقييد ذلك شهد عند القاضي فلان بن فلان قاضي موضع كذا فلان بن فلان وفلان بن فلان ، أن الكسر الموصوف (بالتقييد)[١٧٣] فوق هذا عيب يحط من ثمن المملوكة كثيرا (و)[١٧٤] كانت شهادتهما بذلك عنده في تاريخ كذا ، ثم يكتب القاضي بخط يده : (شهدا)[١٧٥] عندي ، وكذلك (تعمل)[١٧٦] متصلا بشهادة الطبيبين ثم يعذر في ذلك أيضا الى البائع (و)[١٧٧] يجمع الاعذار في شهادة هذين و (في)[١٧٨] (شهادة)[١٧٩] الطبيبين فيجعله اعذارا واحدا الى البائع ، فان لم يكن عنده مدفع شاور حينئذ ، ويكون الجواب ، اذ قد ثبت عندك من عيب المملوكة ما ذكرت ولم يكن عند بائعها مدفع عند الاعذار اليه كما وصفت فالحكم (بصرفها عليه)[١٨٠] واجب ورد (الثمن)[١٨١] الى مبتاعها لازم والله (تعالى)[١٨٢] يحملك على الصواب ويجزل لنا ولك الثواب .

قال القاضي :

مثلت هذا رغبة في التعليم وحرصا على الزيادة (في)[١٨٣] التفهيم ، ولما خبرت من طموس هذا المعنى ، ودروس هذا الفن والله ولي التوفيق فيما يحاوله برحمته .

الوثيقة السادسة :

باع وصيفا وادعى أنه باعه بالبراءة اذ ظهر به عيب

(١٦٧) قام عندي ـ (رضي الله عنك)[١٨٤] ـ رجل فذكر أنه اشترى وصيفا خماسيا

---

(١٧١) في فج : المعينة .
(١٧٢) في الاصل ، قب : عنده والمذكور في فج .
(١٧٣) في قب ، فج : في التقييد .
(١٧٤) في قب : أو .
(١٧٥) في فج : وشهد .
(١٧٦) في فج : تقيد .
(١٧٧) في فج ، قب : أو .
(١٧٨) ساقطة في فج .
(١٧٩) في قب : بشهادة .
(١٨٠) ساقطة في قب .
(١٨١) في الاصل : اليمين والمذكور في النسختين الأخريين .
(١٨٢) ساقطة في فج .
(١٨٣) في فج : و .
(١٨٤) في فج : رحمكم الله وفي قب رحمك الله .

من رجل وقال البائع : بعته بالبراءة وجردته بين يدي المشتري .

وقال (المبتاع) [185] : انما عرضته على الطبيب . فقال به غديدة لا تضره .

فقال له البائع : هذه الغديدة انما صارت من (حناء حملتها) [186] على رأسه .

وقال المبتاع به عيوب غيرها .

فلما قيل لي يجب (بها) [187] الرد عليك وقد باعه من غيرك فرد (عليه) [188] بهذا العيب فاكتب الي بما يجب في ذلك لأحملها على الحق ان شاء الله (عز وجل) [189] .

قال ابن لبانة :

فهمت وفقك الله ما ذكرته . وبيع المسلمين على العهدة فمن ادعى (البيع) [190] على البراءة فعليه البينة . وان عجز حلف المشتري ، وله رد اليمين على البائع ، وعلى المبتاع اثبات العيوب التي ادعاها ،

فإن كانت قديمة ولم يصح(١٦٨)بيع البراءة وجب الرد . وان صح بيع البراءة فعلى البائع اليمين أنه ما علم بهذا العيب ، فان نكل رد عليه (اليمين) [191] وان حلف لزم المشتري والله الموفق للصواب .

الوثيقة السابعة :

(من استأجر طبيبا ليكويه ثم بدا له وهل يجوز الكي) [192]

(١٧٨) سئل ابن عتاب عن رجل شكا الى (طبيب) [193] ألما (بركبتيه) [194] فقال (له) [195] الطبيب :

أكويك في الركبة وتفيق ان شاء الله (عز وجل) [196] . فاتفق معه على أجرة دفعها (الشاكي اليه) [197] وانصرف عنه ليرجع (اليه) [198] ويكويه ثم بدا له .

وسأل الطبيب الاجرة ليردها عليه فأبى من ذلك الطبيب . واحتج الشاكي بأن الكي لا يجوز .

---

(١٨٥) في ب : المشتري .

(١٨٦) في فج : أجل حل حله .

(١٨٧) في فج : اليه .

(١٨٨) ساقطة في ب ، فج .

(١٨٩) ساقطة في ب ، فج .

(١٩٠) في فج ، ب الابتياع .

(١٩١) ساقطة في فج ، ب .

(١٩٢) بياض في ب .

(١٩٣) في فج رجل .

(١٩٤) في فج : في ركبته .

(١٩٥) ساقطة في فج .

(١٩٦) ساقطة في فج ، ب .

(١٩٧) في فج ، في ب : الى الطبيب .

(١٩٨) في فج ، ب : اليه الشاكي .

فأجاب :

الكي جائز غير ممنوع منه وقد كوى النبي صلى الله عليه وسلم (أسعد بن زرارة) [١٩٩] واكتوى (ابن عمر) [٢٠٠] من (اللقوة) [٢٠١] .

ولا يصح عن النبي (صلى الله عليه وسلم) [٢٠٢] النهي عنه وانما جاء عنه ، وقد ذكر العدد الذين يدخلون الجنة من أمته بغير حساب فقيل (له) [٢٠٣] من هم يا رسول الله ؟

(قال) [٢٠٤] : هم الذين لا يسترقون ولا يكتوون وعلى ربهم يتوكلون . وليس هذا بنهي (انما) [٢٠٥] (أخبر) [٢٠٦] (أنهم) [٢٠٧] أخذوا في أنفسهم (بأشد) [٢٠٨] الأمور .

الا أن الكي الذي سألت عنه لم يذكر عدده ولا آلته التي بها (تكوي) [٢٠٩] موقد [٢١٠] يكون بحديد مصنوع ويتجل الحصاد وبعود .

فان كانا وصفا الكي وعوده وآلته فالاجرة لازمة (له) [٢١١] وان كانا (أهملا ذلك) [٢١٢] ولم يصفاه ، وهو مختلف الهيئة والصفة فذلك غير جائز ولا تلزم فيه الأجرة وبالله التوفيق .

الوثيقة الثامنة :

اختلاف الطبيب والمداوي على الاجرة

من أحكام ابن زياد كشفنا القاضي ـ رضي الله عنه ـ في امرأتين اختلفتا في مداواة صبيتين لاحداهما . فقالت صاحبة الصبيتين : ما عملتك باثني عشر درهما . وقالت الطبيبة : (بأربعة دنانير) [٢١٣] .

---

(١٩٩) أسعد بن زرارة ، وهو الصواب وفي جميع النسخ « سعد بن زرارة » وأسعد بن زرارة بن عدس بن عبيد بن ثعلبة بن غنم بن مالك . أبو امامة شهد العقبة الاولى والثانية وبايع فيهما وتوفي قبل بدر بالذبحة والمسجد يبنى فكواه النبي صلى الله عليه وسلم ودفن بالبقيع وهو أول مدفون به في شوال على رأس ستة أشهر من الهجرة . انظر ابن سعد ، الطبقات الكبرى مجلد ٣ ص ٦٠٨ ، ابن عبد البر : ترجمة ٣٠ ، ابن الأثير ، اسد الغابة ترجمة ٩٨ .

(٢٠٠) ابن عمر : عبد الله بن عمر بن الخطاب بن نفيل أبو عبد الرحمن أسلم مع أبيه وهو صغير لم يبلغ الحلم وقد قيل ان اسلامه قبل اسلام أبيه ولا يصح وانما كانت هجرته قبل هجرة أبيه . انظر : ابن سعد ، الطبقات الكبرى ، مجلد ٢ ص ٣٧٣ ، ابن عبد البر ، ترجمة ١٦١٢ ، ابن الاثير ترجمة ٣٠٨٠ .

(٢٠١) اللقوة : داء يعرض للوجه يعوج منه الشدق . انظر لسان العرب مادة ـ لقا .

(٢٠٢) في فع ، قب ، عليه السلام .

(٢٠٣) مذكورة في قب .

(٢٠٤) في قب : فقال .

(٢٠٥) في قب : وانما .

(٢٠٦) في قب : بأنهم .

(٢٠٧) ساقطة في فع .

(٢٠٨) في الاصل : بأشر والمذكور في النسختين الأخريين .

(٢٠٩) في فع : يكويه .

(٢١٠) في الاصل : وقد والمذكور في النسختين الأخريين .

(٢١١) مذكورة في قب .

(٢١٢) في فع : أهملاه .

(٢١٣) في ج : بأكثر من ذلك .

(ثم تحلف المرأة الثانية ما عامله) [٢١٤] ولم تبرأ الصبيتان (بعد فالذي عندنا في ذلك أن) [٢١٥] تحلف الطبيبة بالله في مقطع الحق لما جعلت عمل يديها الا بأربعة دنانير . ثم تحلف المرأة الثانية ما عاملتها الا باثني عشر درهما ثم ينفسخ (فيما بينهما) [٢١٦] ولا شيء للطبيبة فيما عملت ، بن الطبيب عندنا لا يجب له شيء الا بعد البرء اذا كانت المعاملة على البرء . فان كانت الطبيبة أخذت شيئا ردته . وأيتهما نكلت عن اليمين فالقول قول الحالفة ، وان نكلتا جميعا انفسخ ما بينهما . وكذلك ان حلفتا جميعا .

قال القاضي (ابو الأصبغ) [٢١٧] :

في هذا الجواب نظر عندي فتدبره .

***

(٢١٤) ساقطة في ب ، فج .
(٢١٥) في فج : فأما للحالفان .
(٢١٦) في فج : ما بينهما .
(٢١٧) مذكورة في ب .

المراجع

ابن أبي أصيبعة : (موفق الدين ابو العباس احمد بن القاسم) عيون الانباء في طبقات الأطباء (٣ أجزاء) ، دار الثقافة ، ١٩٧٩ ، بيروت .

ابن الأثير : (ابو الحسن علي بن أبي الكرم) أسد الغابة في معرفة الصحابة ، كتاب الشعب ، ١٩٧٠ ، القاهرة .

ابن سعد : (ابو عبد الله محمد ... بن منيع البصري الزهري) الطبقات الكبرى ، دار صادر ، ١٩٥٧ ، بيروت .

ابن سهل : (أبو الاصبغ عيسى ... الاسدي) ، الاحكام الكبرى (مخطوط) نسخة مكتبة الزاوية الناصرية ، بميكروفيلم رقم ١١٨٩ من مخطوطات الاوقاف رقم ٨٣٨ في الخزانة العامة ـ الرباط .

ابن عبد البر : (أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد ...) الاستيعاب في معرفة الاصحاب ، تحقيق علي محمد البجاوي ، مكتبة نهضة مصر ، بدون تاريخ .

ابن فرحون : (برهان الدين ابراهيم بن علي بن محمد) الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب ، (جزءان) تحقيق د . محمد الاحمدي أبو النور ، دار التراث ، بدون تاريخ .

ابن الفرضي : (ابو الوليد عبد الله بن محمد بن يوسف الازدي الحافظ) تاريخ علماء الاندلس ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، ١٩٦٦ ، القاهرة .

الخشني : (أبو عبد الله محمد بن حارث بن أسد القيرواني) ، قضاة قرطبة ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، ١٩٦٦ / القاهرة خلاف (محمد عبد الوهاب ـ دكتور) :

صاحب الرد والمظالم في الاندلس ، مجلة كلية الآداب والتربية ، جامعة الكويت ، العدد ١٤/١٩٧٨ ، الكويت .

ـ القضاء في قرطبة الاسلامية في القرن الخامس الهجري ، تحت النشر .

وثائق في احكام قضاء اهل الذمة في الاندلس ، الطبعة الاولى المركز العربي الدولي للاعلام ، ١٩٨٠ ، القاهرة .

وثائق في أحكام القضاء الجنائي في الاندلس ، الطبعة الاولى المركز العربي الدولي للاعلام ، ١٩٨٠ ، القاهرة .

ياقوت : (شهاب الدين أبي عبد الله ... بن عبد الله الحموي الرومي) معجم البلدان ، الطبعة الاولى ، مطبعة السعادة ١٩٠٦ ، القاهرة .

***

صدر حديثا

أوليات الهدف والطريقة

عبد الوهاب علي الحكمي

تأليف : إدوارد وليم سعيد

تعريف بالمؤلف :

مؤلف هذا الكتاب فلسطيني المولد ، تشبع بالثقافة الغربية حتى أصبح من رواد العلوم الانسانية في العصر الحديث .

ولد ادوارد وليم سعيد في مدينة القدس في عام ١٩٣٥ ودرس منذ طفولته في مدارس انجليزية وفرنسية في فلسطين المحتلة ثم في مصر ، وبعد ذلك هاجر مع أسرته الى الولايات المتحدة الامريكية وهو ما زال في مقتبل العمر حيث درس الادب الانجليزي في جامعة برنستون وتخرج فيها في عام ١٩٥٧ ، ثم أتم دراسته العليا في جامعة هارفارد حيث تقدم بأطروحة دكتوراه في عام ١٩٦٣ بعنوان :

Joseph Conard and the Fiction of autobio graphy

جوزف كونراد ، وفن السيرة الذاتية في القصة

ولقد ظهرت هذه الرسالة في كتاب مطبوع في عام ١٩٦٦ . عمل ادوارد سعيد لفترة وجيزة كمدرس في هارفارد ، ثم انتقل الى جامعة كولومبيا التي ما زال يعمل بها كأستاذ للنقد الادبي والادب المقارن ، أصدر هذا الكتاب الذي نقدمه للقارىء العربي في عام ١٩٧٥ ، وأصدر في نهاية عام ١٩٧٧ كتابا أحدث ضجة في الاوساط الادبية في أوربا وامريكا بعنوان : orientalism الاستشراق *

* انظر مقال الدكتور أحمد أبو زيد في مجلة عالم الفكر ، المجلد العاشر ـ العدد الثاني يوليو ـ أغسطس سبتمبر ١٩٧٩ بعنوان « الاستشراق والمستشرقون » ص ٥٣٩ ـ ٥٦٠ ، والذي استعرض فيه الكثير من الافكار التي وردت في هذا الكتاب .

وأخبرني في ربيع عام ١٩٧٩ أن له تحت الطبع كتابين :

الكتاب الاول تحت عنوان :

The question of Palestine

السؤال حول فلسطين .

والكتاب الثاني تحت عنوان :

criticisim between culture and system

النقد بين الثقافة والنظام .

وأصدر مع زميله الفلسطيني الدكتور ابراهيم أبو لغد في ربيع عام ١٩٧٩ العدد الاول من مجلة :

Arab studies quarterly

دراسات عربية فصلية . وتصدر هذه المجلة في جمعية الخريجين العرب الامريكان .

عرض الكتاب :

صدر كتاب أوليات : الهدف والطريقة في عام ١٩٧٥ . يقع الكتاب في ستة فصول :

١ ـ الفصل الاول : أفكار أولية .

٢ ـ الفصل الثاني : تأمل في الاوليات .

٣ ـ الفصل الثالث : القصة كبداية الهدف .

٤ ـ الفصل الرابع : البداية بنص أو بكتاب .

٥ ـ الفصل الخامس : الكتابة ، العبارة ، الكلام ، علم الآثار ، والبنيوية .

٦ ـ الفصل السادس : فيكو في عمله .

لابد أن نشير هنا الى أن بعض فصول هذا الكتاب سبق أن نشرت في كتب ضمن مقالات متفرقة في النقد الادبي ، مثل الفصل الخامس الذي نشر في كتاب صدر عن مطبعة جامعة شيكاغو في عام ١٩٧٢ تحت عنوان : **Modern French Criticisim** النقد الفرنسي الحديث .

ولكي يتيسر للقارىء العربي الاحاطة بالافكار الرئيسية التي وردت في هذا الكتاب ، سوف أقدم أولا الفكرة الأساسية لهذا الكتاب ، ثم استعرض الافكار الرئيسية التي وردت في كل فصل على حدة . يحاول ادوارد سعيد أن يثبت في هذا الكتاب أن الفكر الاوربي ، وبصورة خاصة في الكتب التي ألفت منذ عام ١٨٧٥ ، ظهر بأفكار راديكالية في طريقة تناول الافكار وترتيبها في الكتب ، طريقة جديدة في الاسلوب . الاسلوب الاوربي الجديد يميل الى طرح أفكار نابعة من فكر المؤلف وذاتيته وليست بالضرورة مقيدة بالتراث والعرف الاوربيين . هذه المحاولات الجديدة في الاسلوب لم تظهر فجأة منذ عام ١٨٧٥ ، وانما بدأت في أوربا منذ عهد النهضة والبعث والاحياء . يلخص ادوارد سعيد تطور اللغة والاسلوب الاوربيين في الكتابة على مرحلتين : المرحلة الاولى حيث النصوص مربوطة ومقيدة بقواعد التراث وهي مرحلة المحاكاة . في هذه الفترة الاولى فإن النصوص الادبية لابد أن تحاكي النصوص الكلاسيكية . العلاقة بين النصوص الادبية الجديدة التي تؤلف وبين النصوص الكلاسيكية في هذه الفترة تشبه الى حد كبير العلاقة بين الاب والوالد ، ويعرج في هذا

التشبيه على أفكار العالم النفساني فرويد ، وسوف نرى فيما بعد أن ادوارد سعيد يناقش في مواضع متفرقة أفكار وكتب فرويد وخاصة كتابه تفسير الاحلام .

أما في المرحلة الثانية فان النصوص الادبية اصبحت مكملة لبعضها البعض . وفي هذه المرحلة أصبحت لغة النصوص الادبية محررة من التقاليد وأتباع الاساليب والصور والتعابير الكلاسيكية . في هذه الفترة الثانية حرر الفلاسفة والكتاب من أمثال الفيلسوف الفرنسي فيكولوت **Foucault** وبيتور **Butor** وبيكيت **Beckett** . شكل ومضمون النصوص الأدبية من الاسلوب والقيود الكلاسيكية .

الفصل الاول : أفكار أولية :

في هذا الفصل يقدم المؤلف بعض الافكار الرئيسية التي سوف يناقشها في هذا الكتاب . ولذلك فهو يقدم هذه النقاط الاساسية في جنبه اسئلة تتبادر الى ذهن أي فرد يناقش هذا الموضوع . هل البداية مثل الأصل ؟ هل البداية لأي عمل أدبي هي البداية الحقيقية لذلك العمل الأدبي ، أم أن هناك نقطة سرية أصدق لتكون نقطة البداية في العمل الأدبي ؟ الى أي مدى يمكن ان تتجسد نقطة البداية في شكل حسي ملفت للنظر ؟ بأي لغة أو منهج أدبي يمكن ان تدرس الاوليات او نقطة البداية ؟ اذا اعتبرنا الكتابة عملية ادبية مستقلة تقوم على أسس وامور علمية محدودة فيمكن ان نطرح التساؤلات التالية . بعد أي نوع من أنواع التدريب والتمرين يتمكن الكاتب أن يبدأ بالكتابة ؟ بأي موضوع يبدأ الكاتب كتابه ؟ ما هي نقاط الفرق بين طريقة الكتابة القديمة وطريقة الكتابة الجديدة ؟ هل توجد نقطة بداية للأعمال الادبية تميزها من الاعمال التاريخية او النفسية او الثقافية ؟ هذا الكتاب وبالتحديد الفصول الاربعة القادمة تحاول ان تجيب عن هذه التساؤلات .

المادة التى بني عليها ادوارد سعيد كتابه ، الاعمال الادبية الاوربية المكتوبة ، لأنه يعتبر الكتابة نوعا فنيا قائما بذاته ، طريقة الكتابة ـ شكل ومضمون النصوص الأدبية الاوربية توضح تطور الفكر الأوربى فى أوروبا . الكتابة كما يقول المؤلف في ص ٢٤ « لها عمل خاص بها ، لها أحلامها وحدودها ـ وكل هذه الابعاد بدون شك متعلقة ومرتبطة بالوسط النفسى والاجتماعى والتاريخى . »

الفصل الثاني : تأمل في الاوليات :

يعرف ادوارد سعيد البداية بأنها النقطة التي تجعل الكاتب ينظر بعين جديدة في التراث ، انه بعمله الادبي يساهم في تطور التراث ويعطي بعدا جديدا للأعمال الادبية القديمة . العمل الادبي جديد يعيد تفسير التراث ويمدنا بأفكار جديدة عن تطور الفكر البشري . يلاحظ ان هذا التعريف قريب جدا من تعريف ت . س . اليوت للتراث في مقاله « التراث والموهبة »

Tradition and the Individual Talent

هناك بعض الكتاب الذين يمكن ان تعتبر أعمالهم الادبية بداية في تاريخ الفكر الانساني ، وأسهمت اعمالهم في اعادة صياغة الفكر الانساني مثل مارتن لوثر ، نيوتن ، بيكوت ، كوبرنيكس ، فرويد ،

نيتشه ، صمويل بيكيت ، وبيشور ، وغيرهم من المفكرين المشهورين .

الافكار التي طرحها أولئك المفكرون في أعمالهم الخالدة حررت الفكر الانساني من قيود التراث ، ودفعته الى الابداع والخلق الفني الجديد . يحاول ادوارد سعيد ان يلخص ما أحدثته هذه الافكار الجديدة في التاريخ الفكري ويقدمها كفكرة لم تنل بعد الدراسة اللازمة ، خاصة وأنها ظاهرة من ظواهر الفكر الحديثة .

مصطلح بداية يعطيّ انطباعا بالزمن والمكان ، أي أن هذه الاعمال الادبية حدثت في فترة زمنية معينة ، ولها مكان معين ، أي أن لها وسطا تاريخيا نشأت فيه ، ولها موضوع مستقل ، اي قدمت فكرة وموضوعا معينا ، ولها مبدأ معين ، اي ان لها أيديولوجية معينة ، هذه الخصائص توضح بأنها عمل فكري مستقل يهدف الى غناء الفكر البشري ، وفي نفس الوقت الى اعادة تفسير الفكر الانساني بسبب أنه أثار ابعادا انسانية جديدة . اذن فالاوليات هي المحاولات التي يقوم بها المفكرون والادباء لمحاولة اعادة صياغة تراثهم وتحرير الفكر الانساني من قيوده وقواعده الايديولوجية . هذه المحاولات كثيرة ومتعددة في الفكر الاوربي لذلك حاول المؤلف حصر هذه الخصائص وتبيان ملامحها في النقطتين التاليتين :

١ ـ الصفة الاولى ـ الفرد مقابل النظام

The Indvividual versus the system

يضرب سعيد مثلا لهذه الحالة بعالم اللغة السويسري فرديناند دي سويسر . المعروف ان سويسر كان يبحث عن العلاقة بين الباعث الفردي والنظام اللغوي ، بين اللغة كعامل انساني فردي وبين اللغة كنظام مركب . لقد كان سويسر يبحث في القوة اللغوية للفرد كنظام فطري ركب مع خلق الانسان ، وفي ما يستطيع الفرد ان يغيره في النظام اللغوي العام الذي يخضع للقوانين والنماذج اللغوية المعروفة التي تميز كل لغة والتي تتحكم في تفكير وتصرفات الافراد بحكم أنها تراث ثقافي متداول على مر العصور التاريخية . هناك مثلا آخر يوضح هذه العلاقة ، وهو ان فيكو في كتابه العلم الجديد عارض الذين يقولون بان اللغة والعادة تنتقل من مكان الى مكان في التاريخ عن طريق التشابه والاستعارة بقوله ان اللغة وكل المنتوجات اللفظية تتبع نظاما متكررا يأتي عن طريق القاموس الفردي الموجود في اللاشعور عند الفرد وعند الجماعة ، ويوجد هذا القاموس عند كل الأمم . بمعنى ان اللغة العربية وجدت بهذا النظام حسب القاموس الموجود في اللاشعور العربي ، واللغة الانجليزية وجدت بهذا النظام حسب النماذج الموجودة في قاموس اللاشعور عند الانجليز . هذه الصفة تبحث في العلاقة بين القوانين العامة المتوارثة والموجودة عند مختلف الأمم ، وبين الموهبة الفردية . هنا يطرح السؤال الذي ينتج عن هذه العلاقة وهو من أين يبدأ الفرد ؟ وهل تكون البداية من عند مستوى النفس الفردية ام تكون عند القوانين العامة ؟ وكيف يمكن ان نفصل هذه القوانين العامة الجماعية عن الفردية الذاتية ؟.

٢ ـ الصفة الثانية : البداية الجديدة كتركيب

The New Beginning as Construct

يوضح ادوارد سعيد هذه الصفة بالتساؤلات التي أثارها الفيلسوف فردريك نيتشه حول هومر وملحمتي الالياذة والأوديسة . لقد أثار نيتشه عدة تساؤلات حول هومر وهل هو كان شخصا معينا أم اسم اطلق ليوضح بداية هذين العملين الخالدين ؟ في أي عمل أدبي خالد مثل هذه الاعمال تكون لدينا اشارتان الى مؤلفين . لدينا اشارتان الى هومر . هومر الاول هو اسم الشاعر الذي ارتبط اسمه بهاتين الملحمتين . أما هومر الثاني فهو الرمز الذي يكمن وراء الصور والافكار والتعابير الشعرية التي صبت في هذا العمل الادبي على مر التاريخ الادبي الاوربي . هومر الثاني هو الرمز الذي يرمز الى جمع وتكوين وتركيب هذه الصور الادبية المتفرقة . فكرة هومر الثاني تقوم على أساس أن النص الادبي على مر التاريخ ليكتسب أفكارا جديدة ، والاعمال الادبية الخالدة مثل أعمال هومر وشكسبير وملتون وت . س أليوت هي الاعمال التي تنمو مع تطور الزمن . اذا كان النص الادبي الخالد ينمو ويتطور مع الزمن فأين تكمن البداية الحقيقية للنص الأدبي ؟

للاجابة على هذا السؤال يناقش ادوارد سعيد أفكار فرويد في تركيب الاحلام ، لأنه يعتقد بأن الناقد الادبي الذي يعيد تركيب النص الادبي يمكن ان يستفيد من الطريقة التي قدمها فرويد لاعادة تركيب الاحلام . المحلل النفساني أو الطبيب النفساني يمر بمراحل حتى يصل الى تركيب الحلم . في المرحلة الاولى يعود الى تركيب الحلم من الكلمات المتقطعة والآثار التي يتركها الحلم على الحالم . المريض قد ينسى حادثا مهما ولكنه يذكر بالتفصيل بعض الامور التي تحيط بهذا الحادث . وهنا يدرك الطبيب ان هناك عوامل نفسية واجتماعية تكبت هذا الحادث في عالم اللاشعور وتمنع ظهوره عن عالم اللاشعور الى عالم الشعور . يقوم الطبيب بتحليل كلمات الحلم المتقطعة والعبارات المفككة . وحسب أفكار فرويد ، فأن المتناقضات اللغوية قد تشير الى معنى واحد ـ المعنى المتعارف عليه وعكس ذلك المعنى . لقد وجد على سبيل المثال عند قدماء المدريين ان بعض الكلمات والجمل في مواقف معينة قد تشير الى معنى هو عكس المتعارف عليه عرفيا ولغويا . بمثل هذه الطريقة يستطيع الناقد الادبي ان يعيد تركيب النصوص الادبية ويتوصل الى البداية كظاهرة نفسية فردية وكظاهرة اجتماعية تكمن في نفس كل فرد . يلاحظ ان تناسق هذه المواضيع النقدية بطرح صورة عامة في هذا الفصل وسوف يعود المؤلف الفاضل الى بحث بعض هذه الامور بصورة تفصيلية في الفصول القادمة .

الفصل الثالث : القصة كبداية الهدف :

يناقش هذا الفصل ، وهو أطول فصول الكتاب ، نشأة القصة في أوربا وكيف أنها كانت

هدفا للأبعاد النفسية والتاريخية والاجتماعية الخاصة بحياة المؤلفين والعامة المقلقة بالشعوب التي ترتبط بها . تلك القصص صورت العلاقة بين النص ، كصورة للأبعاد الاجتماعية والنفسية للمؤلفين من ناحية ، وللشعوب الاوربية من ناحية أخرى . ثم في نهاية هذا الفصل يعرج على التأثير الذي تركه شكل وتركيب القصة على شكل وتركيب النصوص الادبية في العلوم الأخرى مثل التاريخ والاجتماع وعلم النفس وغيره من العلوم الانسانية ، في القرن التاسع عشر ، ويضرب مثلا لهذا التأثير تحليله لكتاب تفسير الاحلام لفرويد .

عندما يحلل ادوارد سعيد العلاقة بين القصة كحدث فني وبين الكاتب كانسان صاحب تجربة يبدو واضحا أثر فرويد ونظرية التحليل النفسي على شرح وتحليل تلك العلاقة . لتوضيح العلاقة بين القصة والكاتب والقارىء يطرح في بداية هذا الفصل مصطلحين :

١ ـ السلطة : Authority

يشخص هذا المصطلح الفرد الذي يخترع او يعطي حياة بشيء ما . وقد يكون هذا الفرد مؤلفا او صانع عبارة او مخترعا . ويشبه المخترع او المؤلف في هذه الحالة مثل الوالد الذي يشعر بقوة العظمة والسلطة والانجاب . يتميز هذا المصطلح بالخصائص التالية :

١ ـ مقدرة الفرد بأن يبدأ عملا ما .

٢ ـ هذه القوة والانتاج الذي يكون نتيجة لما اخترعه يزيد في الانتاج الادبي .

٣ ـ ان الشخص الذي يستعمل هذه القوة يتحكم فيما ينتج عنها .

٤ ـ ان هذه السلطة مستمرة ومتواصلة في التراث الادبي .

المصطلح الثاني ، الازعاج او الارباك المباشر : Molestation وهذا يعني الشعور الذي يحس به كاتب القصة او البطل عندما يدرك الفراغ والتناقض بين حياة القصة والحياة العادية اليومية . انه الفراغ او الفرق الذي ينتاب الكاتب او البطل او القارىء عندما يدرك البون الشاسع بين حقيقة الحياة في القصة وحقيقة الحياة في صورها العادية اليومية .

بعد ذلك يطرح سعيد ثلاث فرضيات ظهرت عند نشأة القصة ، وهذه الفرضيات تبين العلاقة بين التجربة المعروضة في القصة وبين التجربة في الحياة العادية اليومية :

١ ـ لا توجد سلطة واحدة بدأت القصة ، وانما القصة كتجربة فنية تكونت من أصوات متعددة ، وهذه الاصوات والخبرات تنحو مع مرور الزمن وتزداد التجربة الفنية عمقا مع تطور التاريخ .

٢ ـ عمق التجربة التي تعكسها القصة . يمكن ان تقيس عمق التجربة الفنية من خلال بعض الخطوط الرئيسية التي رسمها فيكو في كتابه العلم الجديد .

يعتقد سعيد بناء على ما أورده فيكو في كتابه المذكور بأن القصة تتضمن ثلاثة عناصر أساسية ـ

الشخصية الانسانية ، التاريخ البشري ، واللغة . تقابل هذه الثلاثة العناصر ثلاثة مصادر وهم القوة المقدسة ، الانسان او البشر ، الطبيعة . مع هذا التقسيم تدخل الثلاثة المراحل التي يعتقد فيكو بأن التاريخ البشري مر بها ، وهذه المراحل :

١ ـ مرحلة القوة المقدسة .

٢ ـ مرحلة العمالقة او مرحلة الكهوف .

٣ ـ مرحلة تكوين الأسر والنواة التي تكون العوائل الانسانية .

هذه المواضيع التي عرضها سعيد في الفرضية الثانية هي تمثل البنيات التي كونت عليها القصة الاوروبية في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر . أغلب البنيات التي بنيت عليها قصص مثل دون كيخوت وروبنسن كروزو وشدل ماوشر تدور حول اعادة تركيب التاريخ البشري والعلاقة بين الفرد والمجتمع والتداخل بين العواطف والمشاعر والاحاسيس الفردية والجماعية .

الموضوع الثاني الذي ناقشه المؤلف الفاضل في هذا الفصل يبين الأثر الذي تركه شكل وتركيب القصة على شكل وتركيب القصة في العلوم الاخرى . وقد استخدم سعيد كتاب فرويد تفسير الاحلام كمثل يوضح هذا التأثير .

ان أسلوب وتركيب تفسير الاحلام يوضح نقاط التتابع او التدرج المنطقي الذي يخضع لعلاقة التابع والمتبوع والوالد والابن ، وهذا النوع من التركيب يميز القصة الاوربية في القرن الثامن عشر .

يطرح المؤلف خمس نقاط توضح العلاقة بين شكل القصة الاوربية في القرن الثامن عشر والتاسع عشر والمؤلفات في العلوم الانسانية ممثلة بكتاب فرويد تفسير الاحلام :

١ ـ الخاصية الاولى الاكمالية . النص يتكون من حوادث ومواقف ثم نصوص تشرح وتوضح هذه الحوادث .

٢ ـ المنطقية في التركيب ، وهذه المنطقية توجه القارىء بصورة تدريجية الى النقاط التي يهدف اليها المؤلف .

٣ ـ ان النص مشحون بالمواقف والاحداث وان تكون هذه المواقف والاحداث متناسقة مع المعاني التي يهدف اليها المؤلف .

٤ ـ النص يتكون من مجموعة من الوحدات المنفصلة ولكن في نفس الوقت متكاملة وفي نفس الوقت متسقة بصورة تدريجية .

٥ ـ ان النص مترابط بمفاهيم متوارثة ومعروفة في النصوص الاوربية . مثلا له بداية ووسط ونهاية . وتكون العلاقة مبنية على أساس مؤلف ونص ، نص ومعنى وقارىء وعملية تفسير .

ملخص ما يهدف اليه سعيد بأن كتاب تفسير الاحلام يحتوي على مجموعة من الاحلام وتحليلها ودراسة للطريقة التي يتبعها المحلل النفساني لمعرفة مركبات الحلم . الحلم في شكله المكتوب يشبه الى حد كبير القصة من حيث ان له نقطة يدور حولها وله قمة وله هدف وكلماته تصور حالات نفسية واجتماعية . اذن

فعمل المحلل النفساني يشبه الى حد كبير عمل الناقد الذي يحلل القصة وأبعادها ، وسوف يتعرض لهذه النقطة بالتفصيل في الفصل الرابع .

٤ ـ الفصل الرابع : البداية بنص او بكتاب

هذا الفصل يمثل المرحلة الثانية ، وهي مرحلة تحرير النصوص في العلوم الانسانية من القيود والنماذج الكلاسيكية . وتبدأ هذه المرحلة تاريخيا مع نهاية القرن التاسع عشر وحتى العصر الحديث . مع ظهور الكتاب المحدثين من أمثال بودست ، وجويس ، ولورانس العرب ، وأوسكار وايلد ، وهوبكنز ، وكونراد حيث تحللت النصوص الادبية الاوربية من القيود والتراكيب المتوارثة ، وأصبحت النصوص الادبية تخضع لشكل جديد . لقد خلص هؤلاء الكتاب طريقة عرض وأسلوب النصوص الادبية الاوربية من القيود التي رسمها أرسطو . من أسباب هذا التغير أن الفكر الانساني كان يخضع لقوانين منطقية وحقائق محدودة مفهومة ، اما الانسان الحديث فيؤمن بأنه لا توجد حقائق محدودة في الحياة . النصوص الادبية الحديثة مثل **الارض الموات** للشاعر الانجليزي إليوت ، واسلوب الرواية الجديدة لا تعطي معلومات وحقائق محدودة بقدر ما تثير تساؤلات وتفتح أبعادا ومنافذ جديدة للفكر الانساني . النص الادبي الحديث لا يعطي معنى محددا بقدر ما يحرر الفكر الانساني من المعاني المرسومة والمحددة . الكاتب في العصر الكلاسيكي كان يطمع بتقليد واتباع قوانين الاسلوب المتوارثة ، اما المؤلف في العصر الحديث وخاصة بعد ظهور الرومانتيكية في أوربا اصبح يبحث عن ذاته ويصور فنه فيما يكتب . الكتاب الحديث تعبير عن الذات الفنية ، اما الكتاب القديم فهو تعبير عن المفاهيم والمعايير والاعراف الاجتماعية المتوارثة في فن الكتابة . ان كتاب الرواية الجديدة من أمثال روب جريبه وميشال بيتور وساروت حرروا النصوص الادبية من قيود الاسلوب القديمة ، وأصبح تركيب النص يعتمد على الابداع الفني الفردي والوسائل التي يطرحها الكاتب لكي يعبر بها عن ذاته الفنية المتميزة وهذا يفسر وجود أساليب متعددة في الرواية الحديثة .

يقدم ادوارد سعيد أربعة خصائص تميز الاسلوب الادبي الحديث :

١ ـ فترة التفكير في الكتابة ، وهي الفترة التي تتكون فيها الارادة او الرغبة في الكتابة ، ويلاحظ ان هذا الهدف كدافع نفسي يتكرر في حياة وأسلوب المؤلف .

٢ ـ في هذه المرحلة الثانية يحاول المؤلف بأن يعطي معنى لما يكتب ولكن نجاح هذا المعنى واقامه امر صعب ويختلف عن اعطاء المعنى او وضع المعنى التام . كل كاتب له أسلوب خاص به ، والاسلوب من ناحية علم القواعد هو الوسيلة التي بواسطتها يربط الكاتب بين مختلف الرموز ، واما الاسلوب من ناحية علم المعاني فهو الوسيلة التى بواسطتها يربط الكاتب بين الرموز والنصوص التي تحمل هذه المعاني . اذن فالكاتب يجمع ويشكل هذه الرموز لكى تعطي معنى معينا ، ولكن ادراك هذا المعنى أمر يختلف ولا يستطيع ادراكه بصورة عامة .

٣ ـ النصوص الادبية الحديثة ترغم القارىء على التكرار والاعادة ، لانه يحتاج الى وقت حتى يدرك أسلوب وتكنيك ذلك الكاتب بالاضافة الى فك رموزه .

٤ ـ ان النصوص الادبية الحديثة تتميز بأن الكاتب في نهايتها يشعرنا بحب الاستمرار . بمعنى أنه عند نهاية القصيدة او القصة لا نشعر بأن الكاتب يريد ان يقف عند تلك النهاية ، وانما يوحي الينا بأنه يريد أن يستمر في الكتابة وعرض تجربته القادمة .

هذه الخصائص الاربع توضح بأن النص الادبي الحديث أصبح أكثر خصوصية ، ويمثل تجربة فنية في يده . ان النص الادبي الحديث هو بداية في حد ذاته لانه يعكس تجربة فردية تقوم على أساس التحرر من قيود الاساليب الاوربية الكلاسيكية .

الفصل الخامس : الكتابة ، العبارة ، الكلام ، علم الآثار ، والبنيوية .

اذا كان ادوارد سعيد استعرض فن تركيب وشكل الرواية الحديثة في الفصل الرابع ، فانه في هذا الفصل استعرض دور النقد الاوربي الحديث ممثلا في البنيوية ، في تحليل وتركيب النصوص الادبية الحديثة وتطوير الاسلوب الادبي الحديث . مع انه يناقش افكار رواد مدرسة البناء من أمثال ليفي شتروس وورنالد بارث ، ويستعرض الخصائص الفكرية التي تميز بها العقل الفرنسي الحديث . الا انه يركز بصورة خاصة على مايكل فيكولت Michel Foucault .

تتلخص مميزات الفكر الفرنسي الحديث في الخصائص التالية :

١ ـ المعرفة تدرك على أساس انها وحدة منفصلة ، بمعنى ان الباحث او الناقد يركز على المعرفة كوحدة منفصلة لابد أن تحلل وتفصل في تركيبها الداخلي أولا قبل أن نبحث عن علاقتها بالمعلومات الاخرى .

٢ ـ الايمان بأن المعرفة تدرك على أساس واحدات مستقلة ، دفع البحوث التحليلية خطوات الى الأمام وبالتالي ظهرت عيوب ونقاط ضعف الطريقة العلمية التي تقوم على التحليل التاريخي . ولذلك فان هذه الطريقة اوهذا المنهج العلمي يفترض تحليل وتفصيل وتفكيك المعرفة الى جزئيات منفصلة قبل أن تنظر في العلاقات ونقاط التلاقي كما هو معروف في وسائل البحث القديمة .

٣ ـ نتج عن هذا التحليل والتفصيل في المعرفة نوع من عدم الثبات والاستقرار العلمي وكثرة الآراء والاختراعات الفكرية في طرق تحليل أساليب النصوص الادبية .

٤ ـ هذا المجهود الفكري للعقلية الفرنسية الحديثة ، والذي يعتقد سعيد بأنها أبرز عقلية اوروبية ساهمت في بناء الفكر الحديث وقامت ببحوث في العلوم الانسانية أفضل من البحوث التي تمت في بريطانيا وامريكا ولكنه يستثني عالم اللغة الامريكي تشومسكي ويطعن في النظرة النقدية الشاملة التي تميز بها الناقد الكندي نور ثبس نواي ، ابقت بريق أمل في التوصل الى نتائج علمية ايجابية في تحليل النصوص الادبية .

يركز ادوارد سعيد على مايكل فيكولت ويستعرض أفكاره التي وردت في كتابين من أهم كتبه وهما :

تنظيم الأشياء :
The order of Things

علم حفريات المعرفة :
The Archeology of knowledge

يعتقد فيكولت بان الانسان هو محور العلوم ، واللغة هي الوسيلة التي يعبر بها الانسان عن موقفه واتجاهاته ، وهي في نفس الوقت الوسيلة التي تستطيع ان تحلل وتدرس بواسطتها الانسان . اهم العلوم لديه هي علم الاحياء ، الاقتصاد ، علم اللغة . كل علم من هذه العلوم يرتبط بنوع من المعرفة يأتي مساعدا او معتمدا عليها . في الدرجة الثانية في علم الاحياء يأتي علم النفس كنوع مرتبط بالاحياء كمجال لمعرفة الانسان ، وبعد الاقتصاد يأتي علم الاجتماع ، وبعد اللغة يقع الادب وعلم الخرافة . العلوم المساعدة تساعد العلوم الاساسية في تغير كينونة الانسان . نظرا لأن فيكولت يهتم بالانسان ووجوده البشري فان فكره يتميز بالخاصيتين التاليتين :

١ ـ الاهتمام بالبعد في التفكير البشري ولذلك هو يركز على العلاقة بين اللغة والفكر .

٢ ـ الناقد يعيد تركيب النص الادبي وكل عنصر من عناصر ذلك النص له علاقة بتحليل ذلك النص . فتحليل المسرحية يعتمد على تحليل الشخصيات واللغة والملابس والحركات وأثاث المسرح وطريقة وضع الأثاث وطريقة دخول الممثلين والطريقة التي يتكلمون بها واتجاه حركات الاطراف وكيفية ترتيب هذه الحركات ـ كل هذه الامور تساهم في تحليل النص المسرحي . لذلك فان الناقد لابد ان يبحث في جميع هذه الامور المحيطة بذلك النص ومن هنا جاء التشبيه بعلم الحفريات . الناقد الادبي يحفر في جميع هذه الامور الثقافية ويعيد ترتيبها ، ويلاحظ هنا ان اعادة تركيب النصوص الادبية يشبه اعادة تركيب وترتيب الاثار التاريخية القديمة .

يطرح فيكونت اربعة عناصر تميز الاسلوب الاوربي :

١ ـ عنصر القلب :
Principle of rever sibility

أي نص أو أي كتاب يمثل كلام المؤلف ، ويمثل كذلك الوسط الاجتماعي والعلمي الذي ينتمي اليه . العلاقة بين الاسلوب والمؤلف مقيدة بالقواعد التي تحدد شخصية الكاتب والوسط العلمي الذي ينتمي اليه . العلاقة بين الاسلوب والمؤلف مقيدة بشخصية الكاتب والوسط العلمي الذي ينتمي اليه . الطبيب الذي يريد أن يؤلف كتابا في الطب لابد أن يكون دارس طب . النص الذي يكتبه يرتبط بالاسلوب في الطب وبالمؤلفات الطبية السابقة ، لابد أن يستفيد من أسلوبها وطريقة كتابتها . على هذا الاساس ، فهذا المؤلف لا يعتبر اختراعا وابداعا بالمعنى الرومانتيكي للكلمة وانما جزءا من تراث معين حقيقي بقواعد للاسلوب في تلك النصوص ، وفي نفس الوقت أسهم في تطورها عن طريق امدادها بمعلومات جديدة وأسلوب جديد . اذن وصفنا لهذا المؤلف بأنه مصنف

جديد بسبب أنه أسهم في امداد ذلك التراث ، ويجعلنا نعيد النظر في تقييم المؤلفات السابقة في نفس التراث بسبب الابعاد الجديدة التي طرحها .

٢ ـ عنصر عدم الاستمرار او الانفصال :
Principle of Discontinuity

في لغة القرن السادس عشر ، الانسان الصالح كان يصور لغويا في صورة آلهة ، اما الانسان الشرير فيصور في صورة شيطان . اما في القرن التاسع عشر مع ظهور النظريات الحديثة ، فلقد تغير هذا التقسيم وأصبح تصوير الانسان يعتمد على العلاقة بين الله ـ الانسان ـ الطبيعة . اللغة في الماضي كانت تصويرية ، اما اللغة في الوقت الحاضر ، فهي تعبيرية .

٣ ـ عنصر التخصيص :
Principle of specificity

ويتضمن هذا العنصر موضوع العلاقة بين المؤلف وكتابه . كذلك يتضمن تحديد اللغة التي تستخدم في اي فن من الفنون وكيف تصبح تلك اللغة مميزة لذلك الفن . كيف نميز بين اللغة التي تستخدم في الاقتصاد وبين اللغة او الاسلوب الذي يستخدم في الطب او الاسلوب الذي يستخدم في الأدب او الزراعة . يقترح فيكونت لتحديد أسلوب الفن مجموعة من الاجراءات تعرف باسم الاستثناء او العزل :

Exclusion وهذه العملية تتم بموجب ثلاثة قوانين :

أ ـ Formation التركيب . هذا القانون يبين لنا نوع الفن . بمعنى أن هذا الفن أدب وذلك الفن زراعة او كيمياء الخ . هذا القانون يحدد قاعدة التركيب او مضمون الفن .

ب ـ Transformation التحول

وهذا القانون يحدد كيف تتحول اللغة العامة الى لغة خاصة بنوع الفن . انه الطريقة التي تتحول به اللغة العامة الى لغة اقتصاد اولغة أدب اولغة طب .

جـ ـ correlation الترابط .

هذه القاعدة تحدد العلاقة بين الاساليب في الفنون المختلفة . انها تحدد العلاقة بين الاسلوب في الطب والاسلوب في الادب والاسلوب في الزراعة على سبيل المثال . وتحدد كذلك العلاقة بين الاسلوب والقاعدة السياسية والثقافية والاجتماعية والتاريخية للمجتمع الذي تنتمي اليه . فمثلا لغة النقد الادبي في المجتمع الشيوعي تختلف عن لغة النقد في المجتمع الرأسمالي .

٤ ـ عنصر الخروج :
Principle of Exteriority

هذا العنصر يتعلق بموضوع الذاتية والموضوعية في المفاهيم العلمية ، ولذلك فهو يفرق بين التفكير واللغة . التفكير له اتجاه داخلي وأما اللغة فلها اتجاه خارجي . اللغة هي حلقة الوصل بين الذات (عالم الفرد الداخلي) وبين الموضوع (العالم الخارجي) . اذن فاللغة ترتبط بعنصر التفكير للفرد وبالمعاني التي فرضت من التراث على اللغة (وبالتالي على الذات في العالم الخارجي) .

هذه المحاولات العلمية لفصل عناصر اللغة عن الذات الفردية وعن العالم الخارجي يبين اهتمام اصحاب المدرسة البنيوية بمعرفة الاوليات وتحديد نقطة البداية في عالم المعرفة . أغلب رواد هذه المدرسة يؤمن بأن محور العلوم الانسانية هو الانسان واهتمامهم باللغة نابع عن ايمانهم المتأصل بالانسان وانه محور المعرفة الانسانية . اللغة عامل ملازم للانسان وهي الوسيلة الوحيدة التي يعبر بها الانسان عن المعرفة وبواسطتها يتصل بالعالم الخارجي . اللغة باختصار هي التراث الانساني + اللغة = المعرفة .

لقد اهتم العالم الفرنسي ليفي شتراوس بالانسان البدائي وحاول الوصول الى معرفة الوسيلة التي كان يتصل بها الانسان قبل اختراع الكتابة . يلخص ليفي شتراوس تطور الكتابة الى ثلاث مراحل :

١ ـ مرحلة الصفر حيث لا توجد كتابة او مرحلة عدم المعرفة .

٢ ـ مرحلة بداية الكتابة او مرحلة المعرفة .

٣ ـ مرحلة الاستعباد لقواعد الكتابة حيث اصبح الانسان وبالتالي المعرفة مقيدة بقواعد معينة وحدود فرضت على المعرفة الانسانية .

مدرسة البناء تحاول ان تجرد التراث من العلوم الانسانية . خذ على سبيل المثال فردينانـد دي سويسر ، تجده حاول ان يفرق بن الدال والمعنى وكذلك معرفة العلاقة بين الصوت والمعنى ، او نطق الساعة ومعناها واثبات ان هذه العلاقة طبيعية وغير منطقية . هذه المدرسة الفكرية تسعى الى تقنين اللغة وبيان أهميتها كمفتاح للمعرفة الانسانية وتكوين اسس علمية مجردة لدراسة اللغة . وبالتالي عن طريق هذه القواعد التي قننت اللغة علميا التوصل الى معرفة القواعد الاساسية علميا للعلوم الانسانية . هذا الذي دفع ليفي شتروس بأن يستخدم نظام دي سويسر اللغوي ونظام رومان ياكبسوت اللغوي في دراسة تركيب نظام العوائل والأسرة وخاصة في الشعوب البدائية . ان أغلب النماذج التي وضعها ليفي شتروس وغيره من رواد مدرسة البناء يعتمد على معرفة الاوليات ونقطة البداية في دراسة نصوص العلوم الانسانية .

٢الفصل السادس : فيكو في عمله

يحاول فيكو Vico الفيلسوف الايطالي الذي ولد في عام ١٦٦٨ وتوفي في عام ١٧٧٤ ، في كتابه العلم الجديد New science ، الذي صدر في عام ١٧٤٤ ان يتمكن من معرفة نقطة البداية للتفكير البشري . ولقد اتخذ من دراسة اللغة المنهج الذي بواسطته يمكن ان يتعرف على هذه الاوليات . يوضح فيكو في تحليله اللغوي للكلمات بأن الكلمة سواء كانت حسية او معنوية فانها يمكن ان تحدد بالقوانين التالية :

١ ـ الكلمة لها معنى غير محدد .

٢ ـ القارىء يطلب معنى لذلك فهو يفرض معنى محددا على الكلمة .

٣ ـ بعد وضع المعنى تبدأ الكلمة في الابتعاد عن المعنى الأساسي وتتكون عدة معان .

٤ ـ نظرا لالتباس المعاني وتعددها تبرز الحاجة الى الشرح والتوضيح .

على هذا الاساس يشرح فيكو الكلمات وتقارب معانيها ويحاول ان يرجع الكلمات الى أصولها بناء على تقارب معانيها . فمثلا في القانون الروماني كلمة Nomen تعني الحق ، وكلمة Nomos اليونانية تعني القانون ، ومن كلمة Nomos جاءت كلمة Nomis Mo التي تعني النقود ، وكلمة No Mos اليونانية أصبحت NUMUS اللاتينية . في الفرنسية كلمة Loi تعني القانون وكلمة Aloi تعني النقود ، وفي العصور البربرية كلمة Canon تستعمل للقوانين الشرعية والاجرة السنوية التي يدفعها المستأجر للاقطاعي مالك الأرض . يهدف فيكو من هذا التحليل الى بيان العلاقة بين العصور المتحضرة والعصور البربرية ، ويخرج من هذا التحليل الى أن الفرضيات التي يقدمها الانسان المتحضر والانسان البربري متساوية وواحدة ، ولعل هذه النتائج من العلاقة بين كلمة قانون ونقود سواء في العصور المتحضرة او العصور البربرية . نظرا لاهتمام فيكو بالاسلوب واللغة ودورها في تفسير المعرفة الانسانية ، لذلك فهو يقسم العلوم في بداية تكوينها التاريخي الى الميتافيزيقيا الشاعرة والمنطق الشاعري ، والتاريخ الشاعري الخ . يصف العلوم في بداية تكوينها بالشاعرية لانه يهتم بالتراكيب اللغوية في مختلف العلوم والانعكاسات اللغوية وهذا ما يسميه بعلم فقه اللغة .

عن طريق فقه اللغة حاول فيكو ان يبحث عن لغة عامة مشتركة توضح وحدة المعرفة البشرية وبالتالي تعطي تعريفا لانسان واحد شامل . لقد كان فيكو يبحث عن وحدة المشاعر الانسانية والعوامل التي تجمع بين انسان واحد غير مقيد بالحدود الجغرافية والسياسية والتاريخية عن طريق اللغة ولغة الخرافة . لقد ركز على دراسة لغة الخرافة للأسباب التالية :

١ ـ ان الخرافة تستخدم لغة تاريخية ، ومعنى لغة تاريخية اي محدودة من ناحية الزمان والمكان ، ولكنها في نفس الوقت لغة عامة ودولية وكما سماها « لغة عقلية عامة على كل الأمم » .

٢ ـ الخرافة لها منطق قصصي خاص بها ولا يتغير هذا المنطق مع تغير العصور التاريخية .

٣ ـ تتميز الخرافة بأنها اختراع أصلي مع انها لا تخص مؤلفا بعينه وهي حكاية عامة .

APPLIED SCIENCES

612.8
L1
Ludel, Jacqueline.
Introduction to sensory processes Jacqueline Ludel.
San Francisco : W.H. Freeman, c1978.

616.8588
MR
4
Mental retardation : introduction and personal perspectives edited by James S. Payne : (With a foraword by Norman R. Ellis). Columbus, Ohio : Merrill, (1975.

616.8588
SI
6
Smith, Robert Mc Neil.
An introduction to mental retardation (by) Robert M. Smith. New York, McGraw - Hill (1971).

616.8650651
DB
3
Danaher, Brian G.
Become an ex - smoker Brian G. Danaher, Edward Lichtensteli....
Englewood Cliffs, N.J. : Prentice - Hall, c1978.

616.891408
HG
8
Huber, Jack T., Comp.
Goals and behavior in psychotherapy and counseling : readings and questions. edited by Jack T. Huber (and) Howard L. Millman. Columbus, Ohio, C.E. Merrill Pub. Co. (1972).

610.955
EM
5
Elgood, Cyril, 1892 -
A medical history of Persia and the Eastern Caliphat. The development of Persian & Arabic medical Sciences from earliest times until the year A.D. 1932... Cyril elgood, 1939.

ARTS

745.507
SR
5
Shivers, Jay Sanford, 1930 -
Recreational Crafts : programming and instructional Techniques (by) Jay S. Shivers (and) Clarence R. Calder. New York, McGraw - Hill (1974).

745.92
HB
5
Hillier, Florence Bell, 1916 -
Basic guide to flower arranging. New York, McGraw - Hill (1974).

779.0924
CL
3
Caponigro, Paul, 1932 -
Landscape Paul Caponigro, ... New York : Mc Graw - Hill, c1975.

779.99425608?
VA
4
Victorian and Edwardian Bedfordshire from old photographs introd. and Commentaries by Richard Wildman....London : B.T. Batsford, 1978.

791.43
DA
5
Dick, Bernard F.
Anatomy of Film Bernard F. Dick... New York : St. Martin's Press, c1978.

792.27
AB
4
Adams, William Davenport, 1851 - 1904.
A look of burlesque : Sketches of English Stage Travestie and Parody, by William Davenport Adams.-Folcraft : Folcraft Library Edition 1978.

عاشقان على النيل

محمد عبد الغني سعودي

تأليف: ريتشارد هول

يعتبر القرن التاسع عشر هو عصر الكشوف الجغرافية في حوض النيل ، واذا كان محمد علي قد أرسل بعثة عام ١٨٢١ بقيادة سليم قبطان في السودان ، بلغت درجة العرض الرابعة شمال خط الاستواء ، فقد ظلت منابع النيل تلهب خيال الاوربيين ، هل ينبع النيل من جبال القمر ، وثلوجه الذائبة ؟ أم من نافورات سحرية هناك ؟ ظل الأمر مجهولا بالنسبة لهم ، في عصر الانقلاب الصناعي ، وبزيادة شهية الاوربيين للمغامرات والاستعمار .

الكتاب الذي بين أيدينا يعالج قصة من قصص الكشوف الجغرافية ولكن بطريقة غير تقليدية ، من خلال قصة حب لعبت فيها الصدفة دورا كبيرا ، صدفة لقاء حبيبين ، وكان من الممكن الا يلتقيا .

عالج القصتين ، الكشف والحب ، ريتشارد هول بمهارة وذكاء وانسانية ، من ثم يمكن قراءتها على أنها قصة كشف جغرافي لمنابع النيل ، وفي نفس الوقت لا يمكننا إنكار أننا نقرأ قصة حب في العهد الفيكتوري ، كانت بدايتها في وسط افريقية ، على العموم من أي زاوية رأيت ، وجدت الكتاب ممتعا .

●●●

مغامر من عائلة برجوازية

ولد سير صموئيل بيكر*والامبراطورية البريطانية في الأوج ، وعاش في عصر الملكة فيكتوريا ، ذلك أنه ولد عام ١٨٢١ لأب ثري كان يعمل بالتجارة ، كون

* كثيرا ما يشار اليه بسام تخفيفا للنطق بدلا من صموئيل .

ثروة كبيرة ، من مزارع السكر التي كان يملكها في جمايكا ، ولم يشق الاب البرجوازي في تعليم المدارس ، فاعتمد على المدرسين الخصوصيين في تعليم أبنائه ، هكذا تعلم بيكر ما يريد ، وخاصة اللغات ، ونظرا لغرابة اطواره منذ القدم ، فلم يلتحق بعمل ما أو جامعة معينة ، بل تزوج وهو مقبل على العشرينيات من عمره .

قلقا ، مغامرا ، طموحا ، عقلا وجسدا ، يبحث عن الشهرة ، لذلك غادر انجلترا هو وزوجه وبناته الى سيلان حيث أنشأ مزرعة ، ولكن المرض أجبره على العودة الى انجلترا مرة أخرى عام ١٨٥٥ حيث توفيت زوجته بعد ذلك بمدة قصيرة .

عاد اليه القلق الذي يلازمه ، وأحس أن الزمان يتنكر له ، حينما رفض دكتور لفنجستون ان يضمه الى تلك البعثة المعانة من الحكومة البريطانية لكشف اقليم الزمبيزى ، رغم ما رفعه من وساطة لدى وزير الخارجية ، وبلغ من حرصه على المغامرة ان اقترح القيام ببعثة أخرى في جنوب افريقية تأخذ طريقا آخر كمساعد للفنجستون ، على أن يصرف ألف جنيه من جيبه الخاص ، ولكن رفض طلبه ، وزاد من ظلام الدنيا في وجهه أنه علم أن أحد الضباط الانجليز الذين تعرف عليهم في الشرق ، يقود بعثة استكشافية في افريقية بحثا عن منابع النيل ، وكان هذا الامر مثيرا للجغرافيين بعامة في تلك الفترة ، ولم يكن هذا الضابط سوى سبيك ومساعده برتون اللذين ذاعت شهرتهما فيما بعد ، ويرتبط اسم صمويل بيكر بهما حين يأتي ذكر الكشوف الجغرافية .

المغامرة تستهويه والصيد

رغم أنه كان مغرما بالاسلحة النارية فلم يبحث لنفسه عن مستقبل في الجيش ، رغم أن اثنين من اخوته كانا في سلاح الفرسان البريطاني ، بل ذهب (سام) كما كان يطلق عليه لزيارة أخويه اللذين اشتركا في حرب القرم ، وكانا يعيشان في معسكر قرب القسطنطينية ، وترك بناته الأربع في رعاية احدى أخوته (مين) وقام الثلاثة بصيد الخنازير البرية في البلقان ، وعاد الى بريطانيا ليعلن رغبته في دخول الكنيسة ، رغم انه كان يسخر من البعثات التبشيرية في سيلان ، ويبدو أنه كان يمر بمرحلة انهيار نفسي .

مع المهراجا في البلقان

حينما هبط من اسكتلندا الى لندن عام ١٨٥٨ ، لم تكن في ذهنه خطة معينة يتبعها ، واذا به يتحرك فجأة في نهاية نوفمبر من ذلك العام ، في رحلة الى شرق أوروبا دون أن يودع بناته ، ولعل هذا يرجع الى أن صديقه المهراجا الهندي دوليب سنج ، والذي كان يصغره بنحو سبعة عشر عاما سيقوم بهذه الرحلة ، وأحس في سام صديقا وراعيا كبيرا له ، وكان الغرض من الرحلة هو صيد الخنازير البرية الضخمة في الصرب والدببة من جبال ترانسلفانيا ، وبعدها يتجهان الى آسيا الصغرى ، ويرجعان الى روما حيث يأمل المهراجا أن يقابل الامير برتي ولي عهد انجلترا الذي يقضي الشتاء هناك في تعلم اللغة اللاتينية .

وصلا فيينا بالقطار، وقاما بالصيد. ثم تحركا الى بلدة بست حيث نزلا في فندق يطل على بلدة بودا على الجانب الآخر من الدانوب. واستمتعا بوقتهما، لأن المدينة كانت في ذلك الحين مليئة بالمسارح ودور الاوبرا، والفرق الغجرية.

فتاة للبيع في سوق الرقيق

انتقلا الى بلدة ودين Widdin، وكانت تمثل حصنا تركيا، يعيش فيها الجند الالبان الذين استخدمهم الاتراك لاخضاع البلغار. وكانت المركز الاداري مما يعرف ببلغاريا في الوقت الحاضر، وكان فيها سوق للرقيق. وذهب بيكر وصحبه يصرفان بعض الوقت في جولة في سوق الرقيق. وفي تلك الجولة، بينما كانا ينتقلان من مزاد الى مزاد، اذا به يقف مشدوها، وثبتا عينيه على احدى الجواري. وهي التي أصبحت رفيقته في مغامراته في افريقية وارتبط اسمه باسمها حين تذكر اكتشافات صمويل بيكر.

ما الذي حركه في الفتاة؟ هل هي الشفقة أم الرغبة؟ ربما أنه صدم قبل كل شيء عندما شاهد تلك الفتاة الشقراء، مهيضة الجناح، في عمر بناته، وقعت في هذه المصيدة الرهيبة، على بعد خطوة من شتاء قارس لا مفر منه.

ما رد فعل الفتاة حيال منقذها؟ جاء على لسان فلورنس (كما سماها بيكر) «اني أدين لسام بكل شيء».

من الفتاة؟

انشغل بيكر بفتاته عن صديقه الذي فضل الرجوع الى بريطانيا. ولكن من هي فلورنس. عن سام بيكر أنه قال: ان المفاتيح الاولى لقصتها تبدأ عندما كانت طفلة، تذكر الطلقات النارية والسيوف والجثث والنيران. ذبحت كل عائلتها خلال ثورة عام ١٨٤٨، ونجت فلورنس لأنها استطاعت الاختفاء، وكان اسمها فلورنس بربارا ماريا كاثوليكية. تعرف تاريخ ميلادها في أغسطس ١٨٤١. ولما كان اسم العائلة هو فينيان، فمن المرجح انها حيها هربت احتمت في ظل عائلة أرمنية في المجر.

مشكلات في حياته الجديدة

يبدو أن سام بيكر قد اكتشف حياة جديدة. فرغم أن زواجه الاول قد استمر ثلاثة عشر عاما أنجب خلالها ستة أولاد، توفي منهم اثنان، وعاشت أربع بنات فانه يبدو أن حياته الزوجية الأولى كانت رتيبة. ولكن في حياته الجديدة واجهته عدة مشكلات منها فجوة السن بينهما وقد بلغت عشرين عاما، ومنها عدم قدرتها على التحدث سوى بالالمانية التي تركها سام منذ كان عمره عشرين عاما. ولكن المشكلة الاكبر هي كيف سيرجع بها الى بريطانيا؟ كيف سيقدمها الى أهله وبناته؟ كما انها لا تتكلم الانجليزية. ولا تعتبر مناسبة كزوجة بمقياس مواطنيه. فهل يطلق لها حريتها الى مستقبل غير مضمون؟

في سبيلها لم يعد الى وطنه

وجد أنه لا يستطيع التخلي عنها ، وفي سبيل الهروب من مشكلة مواجهة عائلته ، التحق يعمل في خط حديدي تقوم على تنفيذه شركة بريطانية في البلقان ، ومركزها كونستانزا ، وكان أول ذكر لفلورنس في بريطانيا بواسطة هنري بركلي أحد أشقاء أربعة كانوا يعملون في نفس الشركة ، وكانوا يخشون تحدي سام بيكر لهم ، وفي نفس الوقت كانوا يشكون في أن تكون فلورنس زوجته ، كما كانت علاقتهما موضع مراقبة من روبرت كولكهم قنصل بريطانيا في كونستانزا ، والذي أصبح فيما بعد قنصلا لها في مصر ، ولم يكن كولكهم راضيا عن تلك العلاقة .

كانا سعيدين

واذا كانت ظروف العصر الذي عاشا فيه لا تسمح بتوضيح العلاقة بينهما الا أن هناك ما يشير الى أنهما كانا عشيقين فقد كتب بيكر في تلك الفترة أربعة عشر مقالا بأسلوب كله حيوية ومرح ، يصف كل شيء حوله من الذئاب والخنازير البرية الى التناقضات بين المزارعين والملاك ، محلاة بالرسومات ، فقد كان سام بيكر ماهرا في فن الرسم، وصرح سام بحبه لها حين قال بأن حبه لها يفوق بكثير حب الازواج لزوجاتهم ، وفي نفس الوقت كانت فلورنس سعيدة بالعيش مع من خلصها من العبودية ، مستجيبة لرغبته في السرية ، فنظام الحريم كان من سمات العصر .

أخبار رحلة سبيك تثيره

وصلت الجرائد الانجليزية الى كونستانزا في منتصف عام ١٨٥٩ تحمل أخبار رحلة سبيك الذي رجع الى بريطانيا هو وزميله ريتشارد بوتون ، وأعلن سبيك بان البحر الداخلي (البحيرة) الذي ذكره الكتاب البطالمة موجود فعلا ، وأطلق عليه سبيك اسم ملكته فيكتوريا ، وأعلن أيضا انه منبع النيل ، واجتاحت بريطانيا حمى النيل والاثارة التي أحدثتها رحلة سبيك ، وبدأت الصحف البريطانية في أواخر عام ١٨٥٩ تدعو سبيك الى القيام برحلة أخرى ، الى منطقة البحيرات الافريقية ، ويتجه هذه المرة شمالا مع النيل الى مصبه في البحر المتوسط ، ودعت الجمعية الجغرافية البريطانية الشعب للاكتتاب الذي يضاف الى مبلغ ألفين وخمسمائة جنيه تقدمها الخزانة البريطانية .

تساءل هذا المغامر سام بيكر ، لماذا لا يأخذ الطريق العكسي من النيل شمالا الى البحيرة جنوبا ويقابل سبيك ؟

الجمعية الجغرافية توجهه نحو اثيوبيا

استقال سام بيكر من شركة الخطوط الحديدية ، وراسل بوتون زميل سبيك في الرحلة الاولى (ولم يرافقه في الرحلة الثانية) من أجل ان يشاركه في رحلته النيلية ، وراسل سير رودريك مرتشيزون طالبا عدة خرائط وأجهزة عن طريق الاعارة من الجمعية الجغرافية ، وذلك لزيارة الخرطوم وبعض الاجزاء

المجهولة من السودان ، ولكنه لم يلق ترحيبا من الجمعية الجغرافية ، واقترحت عليه خطا آخر بعيدا عن سبيك حتى لا يسبب له مشاكل مع القبائل ، اقترحت عليه ان يتتبع الروافد الشرقية للنيل عبر حدود اثيوبيا ، ووافق سام على ذلك الاقتراح على الاقل لتلك الفترة ، لأنه علم أنها من أفضل مناطق صيد الفيلة .

أول مذكرات يكتبها في ١٥ ابريل عام ١٨٦١

بدأ يستعد لرحلة السودان بارسال خطاب الى أخيه فالنتين يطلب منه مجموعة من البنادق والبارود وعددا من الكتيبين لمواجهة الملاريا في السودان ، وأرسل للبنك يحول له مبلغا من المال على الاسكندرية كما أرسل الى أهله يعلمهم بنيته بالتوجه نحو الخرطوم ، وبعدها جنوبا ليقابل سبيك ، أين ، ومتى ؟ الله أعلم .

أول مذكرات الرحلة كانت يوم ١٥ ابريل ١٨٦١ وفيها يذكر بأنه يترك القاهرة اليوم الساعة السادسة صباحا ، وكان النسيم عليلا .

تحركت الرحلة نحو الخرطوم بالنيل ، ولم تكن فلورنس مجرد تابع ، بل كانت تقوم بكثير من الوظائف التي تؤديها الزوجة كالطهي والحياكة ، كما مرّنها على حمل بندقية صغيرة ، وبلغا أسوان بعد شهر من تركهما القاهرة .

هل يصحبها في اثيوبيا ؟

من أسوان بدأت القافلة تعبر الصحراء تفاديا لجنادل النيل ، في درجة حرارة تزيد على ٦١٠° ف ، وكانت القافلة تتألف من سام وفلورنس وخادمين وستة عشر جملا وكمية كبيرة من الامتعة ، وبينما كان سام معتادا على الحرارة المرتفعة بسبب توطنه السابق في سيلان ، كانت هذه هي المرة الاولى التي تتعرض فيها فلورنس لمثل هذه الحرارة ، فشعرت بالارهاق والتعب ، ولكن لابد من قطع الصحراء والا الهلاك ، وأخيرا بلغا النيل عند بربر ، واستراحا في خيمتهما تحت شجرة ، وقابل حاكم الاقليم ، وأطلعه على خطاب التوصية من خديوي مصر ، ولما عرف منه القصد من رحلته حاول أن يثنيه عن عزمه ، خاصة وأن معه سيدة رقيقة ، وكان يفكر في نفس الوقت قد ترك مؤقتا فكرة الاتجاه من الخرطوم جنوبا ، واستبدلها بالاتجاه من الخرطوم نحو الشرق ، لمسح الانهار التي تأتي من اثيوبيا ، كما اقترحت عليه الجمعية الجغرافية البريطانية ، وبعد ذلك يفكر في الذهاب جنوبا حيث « النافورات السحرية » عند خط الاستواء .

ولكن يا ترى هل يصطحب فلورنس أم يتركها لحين رجوعه الى بربرة أو الخرطوم ؟

ما العمل اذا حملت أثناء الطريق ، ومن المعروف ان د . ليفنجستون ترك زوجته في بريطانيا بعد أن صحبته في احدى رحلاته المبكرة وفقدا طفلا لهما . ولكن يبدو أن سام قد اقتنع بعدم قابليتها للحمل ، ربما تعرضت في فترة الاسترقاق لعملية معينة جعلتها عاقرا .

اتخذا طريقهما مع نهر عطبرة ، وقبل ان يغادر سام بربر نحو الشرق كان قد بلغ الأربعين . وكانت رحلتهما هنا أقل مشقة من عبور الصحراء ، ولكن فلورنس سقطت صريعة الملاريا قبل وصولها الى كسلا ، وحينما وصلا الى بلدة سوفي ، كان الجو في طريقه الى التغير ، كانت بشائره رياح رطبة من الجنوب ، كما بدأت الطيور تبني أعشاشها .

ممارسة الهوايات في معسكر سوفي

قرر سام أن يعسكر في سوفي لمدة خمسة أشهر حتى ينتهي المطر تماما ، وبنى أول بيت لها من الطين وأغصان الاشجار (تظير شلتين) على نهر عطبرة ، وبسط في ذلك الكوخ سريرين وطاولة ومرايا ، وعلقت بقية الاغراض في سقف الكوخ ، وعملا طريقا مفروشا من الرمل الأبيض بين الكوخ والنهر ، شغل سام نفسه بهواياته ، ومنها الرسم ، وكان أول رسم له لفلورنس على ظهر الجمل واضعة يدا تحت ذقنها ، بينا هو يمتطي الجمل ويضع اصابعه خلف حزامه ، اصطاد أفراس النهر التي كان الاهالي يجرونها ويقتسمونها ، وتناولا لحمها ، واصطاد الزراف التي كانت ترد النهر للشرب وغيرها . كما كان يكتب مذكرات عن مشاهداته في الاقليم .. الناس والحيوان والطبيعة ، .. الخ وعرف كيف يتعامل العرب مع المرض ، وكيف يتداوون بالاعشاب ، وأعجب بهم من هذه الناحية ، حتى لقد أطلق عليهم بأنهم أطباء كبار ، وعلم منهم أيضا طريقتهم في الختان ، وقطعهم للشفرات الخارجية للفرج بالكامل ، ثم حياكته بحيث لا تكون هناك سوى فتحة للتبول ، وذلك لضمان العذرية ، تحدث عن الرقيق ، ووصف معسكر بيع الرقيق ، وأخذ بجمال الاثيوبيات ، وصفهن بالقد الممشوق والعيون الغزلانية ، وأنهن يخلصن إخلاصا زائدا للذي يعطف عليهن ، فهم على حد تعبيره « فينوس الاقليم » ولاحظ ان كثيرا من الاوروبيين في الخرطوم تزوجوا منهن ، وثمن الواحدة يتراوح بين ١٠ ، ٤٠ دولارا .

اتجه بعد ذلك من العطبرة الى النيل الازرق متجها الى الخرطوم ، أملا في ان يقابل سبيك ويطلع على أخباره الخاصة بمنابع النيل ، ولكنه حينما بلغها لم تكن هناك أخبار عن سبيك ذاته .

في الخرطوم على باب افريقية السوداء

استقر سام بيكر في الخرطوم منذ أن وصلا في يونيه ١٨٦٢ ، في القنصلية البريطانية بموافقة باتريك القنصل البريطاني والذي كان هو وزوجته في رحلة على النيل الأبيض جنوب الخرطوم ، وحمد الله على عدم وجودهما حتى لا يسألاه عن فلورنس .

قضى وقته يسجل ملاحظاته على الخرطوم ، سكانها الاصليين ، والاوروبيين ، والحاكم ، والموظفين ، فامتدح القبائل العربية وكرمها ، وذكر بأن معظم الجند في الخرطوم والذين كان يطلق عليهم الأتراك ، هم من الأرمن والشراكسة ، وان الموظفين ما كانوا ليزعجوا أنفسهم بالعمل ، أو محاربة تجار الرقيق ، فمعظمهم اتى الخرطوم من مصر مغضوبا عليه ، واما الحاكم الذي وصل من مصر في حراسة ١٨٠٠

جندي ، وكان من أصل شركسي ، فكان يبحث عن المال بأي طريقة ، يبعث رسله لجباة الضرائب ، ويقيم مزادا لبيع حبر الحكومة .

أما الاوربيون فكلهم من المذكور ما عدا القنصل العام وزوجته ، ولكنهم على الطريقة التركية كانوا يحتفظون ببنات افريقيات للتسري ، وصادف اثناء بقائه في الخرطوم لقاؤه بالرحالة الفرنسي ليجيان الذي حصل على تفويض من نابليون الثالث لعمل تقرير عن اعالي النيل ، وعلم منه أن الملاحة في النيل ممكنة حتى عند كرو ، وبعدها تظهر المندفعات ، ومن ثم فهي نهاية رحلة تجار الرقيق الذين يقيمون المعسكرات هناك ، كما انهم يقومون برحلتهم في الشتاء حينما تهب الرياح الشمالية لتساعدهم على صعود النيل ضد التيار .

وأعجبه موقع الخرطوم ، عند التقاء النهرين ، وقدر محمد علي باشا خير تقدير ، فهي تصلح مركزا للادارة والتجارة في آن واحد .

بعد الضجيج حول القنصلية كان الرحيل

في ديسمبر ١٨٦٢ بدأ الضجيج يعلو في القنصلية البريطانية بالخرطوم ، وكان هذا نتيجة الاستعدادات التي يقوم بها بيكر لرحلة نحو الجنوب ، فهناك ٤ جمال ، ٢١ حمارا ، ٤ خيول ، ١٠ أطنان من الحبوب ، وأكوام من الامتعة ، فضلا عن خمسة وأربعين رجلا ، اخذ يعلمهم النظام ويدربهم على اطلاق النار ، واستأجر بيكر قاربا وباخرتين ، وكتب وصيته لفلورنس ، تاركا لها مالا ، فاذا حدث له مكروه يمكنها الرجوع للخرطوم ، ولا تواجه متاعب كثيرة ، وكان يوم الرحيل هو الثامن عشر من ديسمبر عام ١٨٦٢ .

في بحر الجبل نحو أرض النوير والدنكا

عندما أبحرت القافلة سرح خياله بعيدا ، تخيل أنه سيكون المنقذ لسبيك من براثن القبائل الافريقية ، ولن يصدق سبيك عينيه حين يراه ، ولكن نظرة التشاؤم كانت تسيطر عليه أحيانا ، فقد يصل متأخرا بعد أن تكون افريقية قد ابتلعته ، وماذا عن باتريك القنصل البريطاني الذي انقطعت اخباره هو وزوجته ، فقد وصلت بعض الشائعات قبل قيامه من الخرطوم ، بأن القبائل قضت عليه في اقليم المستنقعات .

وفي تلك الفترة كان كل من بيكر وفلورنس قد تعلما بعض الالفاظ العربية ، وكان لفلورنس عين ساهرة على كل من في السفينة ، تمثلت في الولد سات الذي التحق بالحملة وعمره اثنا عشر عاما .

كانت الملاريا عدوهما الاول ، تهاجمهما بين الحين والحين ، وتختلف في حدتها وقوتها ، لدرجة أنه كان يخشى على فلورنس ، كما كانت تهد قواه ، ومن أجل تفادي المستنقعات وبعوضها ، أمر بأن تثبت المراكب ليلا في عرض النهر ، ولم تكن الرحلة جذابة ، كل ما حول النهر سهول مستوية ، والنباتات المائية تكاد تسد المجرى ، وسكون شديد لا يقطعه سوى نباح الكلاب في القرى البعيدة ، أو أنفاس أفراس النهر ،

فضلا عن عدم مهارة الملاحين الذين كانوا يجنحون بالسفن نحو السدود النباتية .

بلغت البعثة أرض النوير ، وزاره احد زعمائهم ومعه زوجته طالبين الهدايا ، وسجل بيكر فقر قبائل الدنكا ، وسجل عادتهم في طريقة الشكر وهي البصق على يد المشكور ، وسجل رؤيته لاحدى بنات الدنكا عارية تماما ، بينما تغطي بعضهن الأرداف بأدوات زينة تصلصل كالجرس حين يسرن .

الوصول الى غندكرو

بعد شهر من الرحيل من الخرطوم كانت الرحلة قد قطعت ثلاثة أرباع الرحلة الى غندكرو ، وبلغت المكان الذي ترك فيه باتريك القنصل البريطاني سفينته واتجه نحو الشرق ، وقبل أميال عديدة من غندكرو تغيرت المظاهر الجغرافية ، ظهرت التلال المتحدرة ، اختفت المستنقعات وبلغا غندكرو في الثاني من فبراير عام ١٨٦٣ ، ولكنهما لم يعثرا على سبيك أو حتى على اخبار ضئيلة عنه ، وكان هذا مزعجا لأن المفروض أن يصل الآن ، وبدأ التجار يستعدون للابحار شمالا وسيكون المكان مهجورا بعد ذلك .

وصف بيكر غندكرو بأنها ليست بلدة بمعنى الكلمة ، وانما سلاسل من معسكرات الرقيق والعاج على طول النهر ، ينتظرون فيها السفن لتحملهم شمالا ، لم تكن هناك حامية ، ولا مراجعة لأي جريمة ترتكب ، تمرح الفئران في المعسكرات ، وتنبعث منها الروائح الكريهة ، ويقضي الرجال وقتهم في المشاحنات والشراب ، وتنطلق الرصاصات من حين الى آخر دون معرفة السبب .

بدأت الاخبار المتضاربة عن سبيك وزميله جيمس جرانت ، منها أنهما أسيران لدى أحد الملوك وأنهما مريضان ، وربما يكون احدهما قد مات ، أما عن باتريك الذي ترك سفينته لاستقبال سبيك في غندكرو منذ عام ، فلم يظهر في غندكرو حتى ذلك الحين ، وبدأ شعوره نحو باتريك يصبح خليطا من الرضا وعدمه ، إذ كان من المفروض ان يكون في استقبال سبيك ومساعدته .

جاء البشير يعلن عن سبيك وجرانت

ماذا لو تحرك جنوب غندكرو وسبق باتريك في الوصول الى سبيك وجرانت وانقاذهما ، وبينما كانت الفكرة تغدو وتروح في ذهنه ، اذا بصوت طلقات نارية من الجنوب تعلن قدوم سبيك وجرانت مع أحد البعثات التي تجمع عاج الفيل .

وتصافح وتعانق الرحالة مع سام بيكر وكانت لحظة تاريخية حقا ، ورجعا الى السفينة ، وسط الصياح وطلقات البنادق ، كان سبيك وزميله قد اكتشفا بحيرة فكتوريا ، حيث يخرج نيل فيكتوريا ، وتركا طريق النهر ، واتجها نحو الشمال ، الى أن وصلا الى غندكرو ، ودهش سبيك وزميله حينما سألا عن القنصل البريطاني ولم يجداه ، كما اندهشا حينما قدم لهما فلورنس ، وجلسا ساعات يقصان تفاصيل رحلتهما في بلاد الموتيسا ملك يوجندا ، ووصفا مملكة

يوجندا بأن فيها نظام سياسي واداري لم يكن متوقعا في وسط افريقية.ولكنهما أخذا عليه بعض الاعمال البربرية كشنق احدى زوجاته اذا ما ارتكبت خطأ صغيرا . واعجابه ببنادقهم ، فكان يأتي ببقرة كل صباح ويطلب من سبيك اطلاق النار عليها . وعلى عكس ما حدث في مملكة يوجندا . لم يسمح لهما كاماراسي ملك البانيورو بالتحرك شمالا ، الا بعد أن سلبهما كل ما معهما .

هل يعود سام من حيث أتى ؟

كان سام يسمع باهتمام قصصهما . ولكنه شعر بأنهما اكتشفا منابع النيل ، ولا فائدة من مواصلة مسيرته جنوبا . ولكن سبيك أشار الى أن هناك بحيرة يطلق عليها الاهالي لوتانزيجا (الجرادة الميتة) ويقال انها غرب بحيرة فكتوريا . ويعتقد سبيك أن النيل يتدفق اليها ويخرج منها مرة أخرى ، وكان هذا تخمينا من سبيك . وكاد قلب سبيك يقفز فرحا ، وأعطاه كراسة مذكارته ليكتب له ثلاث صفحات عن تصوره ، ويرسم له رسما تخطيطيا لما يتخيله من روايات الافريقيين .

ظهور القنصل البريطاني ومقابلته بفتور

ازدادت روابط الصداقة بين الثلاثة ، واخذهما سام في رحلات قصيرة للصيد ، ومن خمسة أيام من وصولهما ظهر باتريك القنصل البريطاني ، ولم يستقبل بنفس الترحاب ، بل كان عليه أن يفسر لماذا فضل مصالحه الخاصة على الواجب ؟

ومما زاد في الأمر سوءا ان جيمس موري الطبيب الاسكتلندي المرافق لباتريك أفضى بما حدث اثناء حملة باتريك كاستيلاء الحملة على ماشية الاهالي بالقوة . واستيلاء بعض أتباعه على النساء الافريقيات . وكانت ثالثة الأثافي هو طلب باتريك من جيمس موري غلي ثلاثة رؤوس افريقية بعد استخراج مخها ، لترسل الجماجم الى كلية الجراحين الملكية بلندن .

من ثم رفض سبيك وجرانت معونته ، وانتهز سام الفرصة وقدم لهم سفينته للرجوع وكذلك المؤن اللازمة للعودة ، ووعدا بعدم ذكر اي شيء خاص بفلورنس بعد رجوعها الى بريطانيا . كما أن سام سيتزوجها في الاسكندرية بعد رجوعهما من رحلتهما .

نحو بحيرة الجرادة الميتة

غادر سبيك وجرانت غندكرو الى الخرطوم بعد راحة عشرة أيام . واقترح باتريك على سام أن يوحدا جهودهما لكشف بحيرة لوتزينجا . ولكن حدث تمرد بين أفراد حملته فاقترح باتريك ان يعودا معا الى الخرطوم . ولكن الفرصة اصبحت سانحة الآن لسام أن يكتشف بحيرة لوتزينجا وحده . وفعلا فاوض سام قائد مجموعة سبيك وجرانت ليعود هو ورجاله معه ، ولكن ظهر ان هناك مؤامرة بين رجاله للتخلص منه ، فتوقف حتى خرجت قافلة لاحد التجار الشراكسة وهو خورشيد أغا فقام معها في السادس والعشرين من مارس لكشف البحيرة .

فلورنس على الطريق

سارت القافلة محملة بالخرز والنسيج الملون كهدايا للحكام ، ونفقت الابل . واضطر أن يتغاضى عن تصرفات افراد القافلة في الاستيلاء على الماشية . وعلم أثناء استراحته في الطريق أنه ما زال أمامه مائتا ميل الى الجنوب حتى يصل الى مملكة كياراسي حاكم الباتيورو الذي أساء معاملة سبيك ، وكان سام يحسب أنه سيرجع من نفس الطريق ، فكان حين يقابل رؤساء القبائل يلبس جاكيته الحريري والقبعة ، وترتدي فلورنس الفستان ، ويفرشان قطعة من السجاد أمام الخيمة ، فكان رئيس القبيلة العاري تماما يعجب اعجابا شديدا بما يراه ويتلقى الهدايا . وبلغ اراضي قبيلة الأوغو ، وكان ملكها كاتشيبا لطيفا يهوى الموسيقى ، واطمأن اليه بيكر ، لدرجة انه ترك فلورنس في رعايته ليستطلع الأرض والمناسيب ، ووجد أن مناسيب المياه مرتفعة في الانهار بحيث لا يمكن عبورها ، فصرف الوقت في تخمير بعض الثمار المحلية كالبطاطا ، وصيد الفيلة التي كان الاهالي يفرحون بها وسقط صريع الحمى وهو عند كاتشيبا ، وكتب في مذكراته عن تلك الفترة انه كان يعاني من الحمى ومن الفئران الضخمة التي يطارد بعضها بعضا ، وكذلك النمل الابيض ، وبسقوط الامطار بدأت الخيل في الموت بسبب انتشار ذبابة التسي تسي ، وانخفض عدد أفراد القافلة ، والذي كان يزيد على أربعين شخصا الى اثني عشر شخصا ، منهم من مات ، ومنهم من هرب الى قافلة تجارية أخرى .

وظلا هكذا في حالة نفسية سيئة نتيجة للمرض حتى نهاية عام ١٨٦٣ ، ولكن مع بداية عام ١٨٦٤ شعرا ببعض التحسن نتيجة لانحباس المطر ، وابتلع سام كمية من الكينين ليستطيع مواصلة السير راكبا احد الثورين اللذين اشتراهما ، وبلغا نهر سومرست (نيل فكتوريا) في ٢٢ يناير ، وعلى الضفة الاخرى تظهر مملكة الزعيم كياراسي - وسط الضباب - الذي يجب ان يتلقى الهدايا ليسهل لهما رحلتهما الى الجنوب الغربي الى بحيرة لوتانزجا .

هل يمكن مقايضة فلورنس بعدد من زوجات كياراسي ؟

واخيرا وصلا مملكة الباتيورو ، وقدما لملكهم كياراسي العديد من الهدايا مثل قطعة من السجاد الفارسي ، وبندقية ، واحذية وشال ، وغير ذلك ولكنه رغب هذه المرأة البيضاء المصاحبة لسام ، وابدى استعداده لمقايضتها بأي عدد من زوجاته ، ولم يسحب كياراسي طلبه الا بعد تهديد سام له ، والواقع كان طلب كياراسي كرد فعل لأول امرأة بيضاء تصل وسط افريقية ، وانتشر نبأ وجودها ، حتى ان ملك يوغندا حينما ارسل بعثة الى زنجبار ، طلب عدة أشياء من بينها بنادق ، وطباخ هندي ، وامرأة بيضاء !!. ورغم برود العلاقة بين كياراسي وسام ، فقد سجل سام لشعب الباتيورو أنه اكثر تقدما من القبائل التي مر بها ، فالنساء والرجال يغطون نصفهم الأسفل .

كان كياراسي يعرف الصعوبات التي تواجه سام

اذا ما استمر في السير جنوبا ، ولكن الانسحاب بعد أن أوشك على الوصول يعد أمرا صعبا ، في نفس الوقت الذي كان يخاف فيه على فلورنس خاصة وان الملاريا ـ عادت تهاجمها ، وكانت تنقل مستلقية على عنجريب (سرير من ليف الشجر) ، ولكنها بدورها كانت مصرة على مواصلة المسيرة ، وكان كل أمل سام ان يرى مخرج النيل من البحيرة ويعود فورا الى غندكرو .

وخرجت القافلة ومعها نحو ثلاثمائة رجل من مملكة كباراسي في أمان ، ولكن المشكلة أن رجال الحملة كانوا يقضون الليل في الرقص والغناء ، فلا يقومون من النوم مبكرا ، وتضطر الحملة للمسير في حر النهار . واخيرا سارت الحملة حتى وصلت الى أراض مرتفعة ، واكتشف ان الاهالي يمضغون حبوب البن كمنشط ، فكان اول فنجان من القهوة يرتشفانه منذ عدة شهور .

متاعب الرحلة

كانوا يعبرون المستنقعات المتفاوتة في عمقها ، وكان الحمالون يحملون سام وفلورنس أحيانا على محفة لعبور هذه المستنقعات ، وفي احداها غارت ساقا فلورنس وانتزعوها بصعوبة وأخرجت من المستنقع وهي بين الحياة والموت ، وفتح سام فمها ووضع بين فكيها قطعة من الخشب واخذ يدلك ساقيها ، ولكنها لم تتحرك طوال الليل بينما كانت قافلة الحراسة تغني وترقص طوال الليل ، مما اثار اعصاب سام ، فاضطر هذا الى طلب رئيس الفريق وطلب منه تسريح الفريق ، وانه ليس في حاجة الا للمرشدين فقط .

وسارت الرحلة وفلورنس لا تنطق ، وكلما أتى الليل يجلس بجوارها ينقط لها الماء ، وتفيق قليلا ثم تعود الى غيبوبتها حتى يئس سام وانهار وأمر بالبحث عن مكان يصلح لها لحدا ، وسقط مرهقا يغط في النوم .

عودة الوعي

تتذكر فلورنس فيما بعد كيف أنها رجعت الى وعيها على صوت الرجال يحفرون قبرها بالفؤوس ، وحينما استيقظ سام من سباته ودخل عليها الكوخ ، ليلقي عليها نظرة أخيرة ، ذهل حين وجد صدرها يعلو ويهبط شهيقا وزفيرا ، وان كانت تعاني ضعفا عاما ، وحينما عادت الى الوعي ، لم تكن تعرف شيئا عن الفترة التي قضتها في اغماءة طويلة ، ومع ذلك لم تبد رغبة في العودة ، بل الاستمرار نحو الهدف .

الوصول الى بحيرة الجرادة الميتة (بحيرة البرت)

استمرت الرحلة في مسيرتها ، وأخبرهم الاهالي يوما ان البحيرة قريبة ، ولم يصدق سام ، وأفهمهم المرشد أنهم اذا قاموا مبكرين في اليوم التالي فيمكنهم الاستحمام في البحيرة ، فوعده بحفنتين من الخرز اذا تحقق القول ، ولم ينم طوال الليل ، قام سام بايقاظ الرحلة قبل الفجر ، وما زالت فلورنس محمولة على المحفة ، وبعد طلوع الشمس ، صعدت الحملة على تل ، وعلى بعد ربع ميل كانت البحيرة !!! لم تكن بحيرة وانما بحرا من الفضة وكأنه ممتد الى اللانهائي

نحو الجنوب الغربي ، ويزيد اتساعها في تقديره على الخمسين ميلا . ومن خلال المنظار المكبر أمكنه أن يرى الماء ينحدر على هيئة شلالات على السفوح .

وقف سام وفلورنس أمام البحيرة واجتمعت القافلة حولها تنظر وتخرج منها التعليقات . وكان الطريق الى البحيرة منحدرا بشدة ، ولا يمكن الوصول اليه الا على الاقدام ، لذلك توكأت فلورنس على عصا ووضعت اليد الأخرى على كتف سام ، وكانت تقف وتستريح كل عشرين خطوة . وما أن وصلا الى البحيرة حتى اندفع سام الى البحيرة يغسل الحرارة والتعب ، ويشرب من منابع النيل ، وادرك ـ وعمره اثنان وأربعون عاما ، وبعدما بلغ البحيرة في مارس ١٨٤٦ ـ أن اسمه سيكتب في سجل المستكشفين الجغرافيين الى جانب ليفنجستون وسبيك وجرانت وبرتون

عودة الابطال وانقلاب المد على سبيك

في الوقت الذي كان سام وفلورنس يقفان أمام البحيرة ، كانت الجمعية الجغرافية البريطانية ترجح وفاة سام أو فقدانه . في نفس الوقت الذي كان هو فيه يتخيل ما سيحدث في بريطانيا حينما تصل انباء اكتشافاته . كذلك وصلت بريطانيا انباء فشل بعثة لفنجستون ، وخيبة أمل الحكومة البريطانية التي دعمت الرحلة بما يزيد على خمسين ألف جنيه . هذا بينما استقبل سبيك وجرانت في سوثهمتين استقبال الفاتحين

كانت أول علامة مريرة بالنسبة لرحلة سبيك هي هجومه على باتريك نظرا لقيامه بأعمال غير نظيفة في السودان ، وصدر قرار الخارجية البريطانية بغلق القنصلية البريطانية في الخرطوم . وظهر حقد بارتون على سبيك حين أرسل وهو قنصل لبريطانيا في فرناندو يتشكك في "اكتشافات سبيك" . وظهر عداء بين مرتشيزون وسبيك بسبب اهمال سبك للجمعية الجغرافية البريطانية وعدم اعطائها مذكراته ، فقد سلمها لدار نشر ، رغم دعم الجمعية له ، ومنحه الميدالية الذهبية . وواجه سبيك عداء آخر من أعوان باتريك قنصل الخرطوم . وهكذا ما أن هل الربيع حتى انقلب المد على سبيك . ونظم مرتشيزون لسبيك وبرتون مناظرة حول كشف منابع النيل . ولكن مات فجأة قبل المناظرة ، ولم يشيع جنازته سوى ثلاثة من خارج أسرته هم مرتشيزون ، وزميله جرانت ، وليفنجستون الذي رجع فاشلا من رحلة الزمبيزي . من بقي الآن ليضع اسم بريطانيا في قائمة الكشوف الجغرافية الافريقية ؟

لم يكن برتون على أية حال ، ولم يكن جرانت مما يجذب الجمعية الجغرافية ، بينما استقبلت الخارجية البريطانية ليفنجستون ببرود شديد

لم يعد هناك سوى رجل واحد في نظر مرتشيزون وهو سام بيكر ، ذلك الرحالة الرياضي ، مؤلف كتابين ناجحين عن سيلان ، له أخ يعمل في سلاح الفرسان ، وصديق لأمير ويلز ، كما ان المادة العلمية التي ارسلها عن رحلاته لروافد النيل الحبشية أثبتت انه رحالة ، ولم يكن هناك سوى نقطة ضعف واحدة وهي رفيقته ، ولكن رجلا في خبرة سام يعرف كيف التصرف في موضوع امرأة اختارها لتسليته في رحلته

الايحار في البرت

كان بيكر على بعد ٢٥ كيلو مترا من جبال رونزوري التي تطل على البحيرة ، ولكنه لم يرها بسبب الضباب ، وظل هذا الامر غير معروف لمدة ربع قرن آخر قبل أن يقوم رحالة اوربي آخر باكتشافه . ولو عرف سام وفلورنس هذا الأمر ، لكان هذا الاكتشاف الثاني ، ولم يكن في الامكان الاستمرار في السير ، فالقافلة أو البعثة كانت منهكة ، كل ما فعله سام هو سماعه لأقوال الصيادين عن القبائل في الشواطيء المجاورة ، وكان هدفه هو ركوب البحيرة الى حيث ينتهي نيل فكتوريا في البحيرة ، ومنها يأخذ أقصر الطرق الى غندكرو ، بيد السير على شاطيء البحيرة تكتنفه خطورة كبيرة لكثرة التماسيح الجائعة ، والطقس الحار الشبع ببخار الماء .

ذبح ثورا كبيرا ابتهاجا بنجاح الرحلة ، وارتفعت الروح المعنوية وان كانت الاجساد منهكة . وقام رفاق الرحلة بحفر جذعين من الشجر وعمل ثمانية مجاديف ، وقام زعيم القرية بتلاوة بعض التعاويذ ونثر بعض الخرز ليقي القوارب شر أفراس النهر ، وأبحرا في القاربين في البحيرة الهادئة ، بحوائطها الجرانيتية العالية ، وأحيانا كانت الحوائط تبتعد وتسمح بشاطيء رملي أبيض ، وكانت البحيرة مليئة بأفراس النهر والفيلة والتماسيح وتوقفوا على أحد الشواطيء ليلا ، ولكنها لم تكن ليلة سعيدة ، ظلوا يحاربون أسراب البعوض طوال الليل ، وهرب رجاله الذين يجدفون لانهم لا يريدون التوغل في البحيرة ، واضطر هو والباقي الى التجديف .

نحو شلالات مرتشيزون

بعد ثلاثة عشر يوما من الابحار في البحيرة تغيرت المعالم واقتربوا من الساحل الغربي وظهر ورد النيل (نوع من الحشائش) لمسافة تقترب من نصف ميل . ويبدو أنهم وصلوا الى مصب نيل فكتوريا في البحيرة ، واذا كان تقدير سبيك لمنسوب بحيرة فكتوريا هو ٣٧٠٠ قدما ، فان تقرير بيكر لمنسوب بحيرة لوتازيتجا (البرت) هو ٢٣٨٨ قدما ، اذن لابد وأن يكون هناك مسقط مائي .

معاناة بيكر وفلورنس من ملك البانيورو

وقامت الرحلة بقارب في النهر الذي يصب في بحيرة لوتوزيجا رويدا يضيق في اتساعه مما يزيد على ربع ميل الى نصف هذا الاتساع ، وظهرت الجروف الصخرية ، وفي الفجر سمع الرحالة صوت هدير الشلالات وكأنها الرعد ، وعلى جانب النهر قرية صيد صغيرة وشاطيء مليء بالتماسيح الضخمة ، واستمرا في السير حتى صار النهر بين جرفين صخريين ، وظهر نحو الشرق أكبر مسقط مائي على أطول نهر في افريقية ، وكان المنظر رائعا ، حيث يعلو الزبد الماء ، بينما تغطي الاشجار الجروف الصخرية ، وكانت رؤية الشلال هي نهاية اكتشافات سام بيكر وفلورنس ، ولابد من الرجوع بأقصر الطرق ، بالطريق البري الذي أتوا منه ، ولكن الحمى عاودته لمدة أربعة شهور ، وكان لابد من نجدة من كيارسامي ، ولكنه طلب بدوره رجاله وبنادقهم لمحاربة عدو له ، فرد بيكر طلبه ، وبلغ به اليأس ان تمنى بيكر الموت حتى

يتخلص من مشقة الرحلة والمرض ، وأوصى قائد المجموعة أن يعمل كل ما في وسعه لايصال اوراقه وخرائطه الى الخرطوم ، وعزمت فلورنس على قتل نفسها بالرصاص اذا ما توفي بيكر حتى لا تقع في يد كباراسي .

وبعد شهرين من هذه الحالة السيئة أرسل الى كباراسي ، بأنه اذا أراد مناقشة الموضوع ، فعليه ان يرسل خمسين من رجاله ومؤونة غذائية ، وبعدها يأتون لمناقشته في بلاطه .. وقطعت فلورنس بعض صور موديلات الازياء للعام السابق ، وأهدتها للملك كباراسي كنوع من الترضية له ، وكانت قد وصلت ضمن طرد يضم بعض أعداد من مجلة لندن المصورة .

أحس سام بأنه آن الأوان للرحيل في نهاية عام ١٨٦٤ ، فهذا ميعاد وصول السفن الآتية من الخرطوم الى غندكرو ، كما ان الملك ليس في حاجة اليهم بعد أن قام سام بتهديد عدوه ورحيله ، كما ان الملك قد أخذ كل شيء تقريبا من ضيوفه ، والتجار الآن في طريقهم الى العودة ومعهم الرقيق الذي اشتروه من كباراسي .

ما المستقبل الذي ينتظر فلورنس ؟

بدأ التفكير في مستقبل فلورنس مع بداية الرحلة الى غندكرو ، لقد لازمته حتى الآن نحو سنوات ست ، تحملت فيها مخاطر هائلة ، كادت تودي بحياتها في العديد من المرات ، أكلا معا ، ناما معا ، قتلا الفئران معا ، وقفت بجانبه صامدة امام كل المخاطر الطبيعية والبشرية ، ولم تطلب الرجوع ابدا ، مع ذلك فهي ليست زوجته في عرف القانون والكنيسة ، هل سيصطحبها معه الى انجلترا ؟ ولكن كيف سيقابل الذين يحتفلون بنصره ، وسيقضي الصيف القادم مع أسرته . هل سيتركها في مصر أو جنوب أوربا ؟ من الجائز أن توفق في زوج مناسب في عمر أبيها ، وهي على قدر من الجمال وقوة الارادة ، فضلا عن أنها لم تنجب ، ومع ذلك ففي عودتها من غندكرو ، اشتركا في حياة عائلية فعلا ، فقد كان معهما خمسة أطفال صغار ، كانت تعتني بهم ، وكان سام يضع لهم السهام والأقواس .

الطاعون في الخرطوم والخوف على فلورنس

حينما بلغا غندكرو ، لم تكن هناك أخبار ما من الشمال ، وكان الطاعون يجتاح الخرطوم ، حتى قضى على نصف سكانها ، ومع ذلك لابد من العودة ، وقد توفي معهم في المركب خادمهم الأمين سات الذي ظل عينهم الساهرة على القافلة طوال الرحلة ، ولأول مرة يذكر سام اسم فلورنس صراحة ، فقد كان قبل ذلك حرف F ولكنه هذه المرة يكتب في مذكراته بأنه يشعر بحمى شديدة ، وانه سلم فلورنس ف . فيبيان شيكين يبلغين قدرها ٣٠٠ ، ٢٠٠ جنيه استرليني على فرع البنك الاهلي في القاهرة ، هذا بالاضافة الى ما كتبه في وصيته لها .

وكانا كلما اقتربا من الخرطوم ازداد احساسهما بالمستقبل ، وبدأ يعد مسودة الكتاب الذي سوف ينشره عن الرحلة ، كذلك كان عليه أن يكتب رسائل

عديدة الى العائلة . كما كتب الى كولكهم قنصل بريطانيا في الاسكندرية لأنه يعرف أنه سيبرق الى بريطانيا . وذكر له أن سيسمى البحيرة باسم الامير البرت زوج الملكة الذي توفي منذ سنوات ثلاث . بينما أطلق على النهر الذي يصب في البحيرة اسم الملكة فيكتوريا . وكانت الشلالات التي ينحدر منها النهر من نصيب مرتشيزون رئيس الجمعية الجغرافية .

ظلا في الخرطوم شهرين حتى آخر يونيه . واتخذا طريقهما بالبر الى بربر . ومنها الى سواكن حيث يستقلان الباخرة عبر البحر الاحمر الى السويس تفاديا لمشقة الصحراء . اذن فقد قرر الا يتركها . وفي السويس لم يصدقا وما في الفندق الريح والمشروبات المتوفرة أنهما رجعنا من منابع النيل . واستقلا القطار الى القاهرة والاسكندرية . ومنها الى مرسيليا . وباريس .

من وسط افريقية الى باريس

قابلا في باريس أخاه جيمس الذي كان ينتظره . قدم له فلورنس . وأخبره بأنه سيتزوجها فور وصولها لندن . وذهب الثلاثة لاخذ صورة تذكارية . وقرر أن يخفي الأمر عن الصحافة حتى يتم الزواج بأقل ضجة ممكنة .

وبعدما وصل بريطانيا . لم يذكر شيئا لبناته عن فلورنس قبل الزواج . كما لم ينشر السيد رودريك مرتشيزون شيئا عن علاقته بفلورنس . لان بيكر سمى الشلالات باسمه . فضلا عن أنه أعجب بجمالها ورقتها .

استقبال الفاتحين

أعلنت الصحف عن محاضرة سام بيكر في الجمعية الجغرافية . وعن عرض للرسومات التي قام بها . ودعا مرتشيزون كبار القوم من الوزراء واعضاء البرلمان والأمراء . كانت أمسية ناجحة . امتدح فيها مرتشيزون ـ في تقديمه للمحاضر ـ فلورنس . وحياها الجمهور عدة مرات . وأعد كتابه عن الرحلة للنشر بعنوان « البرت نيانزا . حوض النيل العظيم » وأخرجت المطبعة كتابه هذا في جزأين في أواخر مايو من ذلك العام . وتصدرت صورة فلورنس الصفحة الاولى من الجزء الاول .

الانعام عليه بلقب فارس

كان هناك اعتقاد متزايد بأن بيكر يستحق مزيدا من عرفان الجميل . فكتب جلادستون الى مرتشيزون قائلا بأن هذا المكتشف فعل الكثير لشرف الأمة البريطانية في ذيل الركن البربري من العالم دون أن يكلف الحكومة بنسا واحدا .

وكتب لورد ستانلي وزير الخارجية الى رئيس الوزراء طالبا الانعام عليه بلقب فارس . وفعلا أنعمت عليه الملكة بهذا اللقب . وكان هذا شرفا ما بعده شرف . وأصبحت فلورنس ليدي بيكر . وبعد الانعام عليه القى محاضرة في نوتنجهام . وكان رئيس الجلسة هو رئيس مجلس العموم . فنزل لفلورنس واصطحبها الى المنصة حيث اشتد تصفيق ١٤٠٠ مدعو في حرارة شديدة لها .

الملكة ترفض استقبال فلورنس

أراد بيكر أن يزيد فلورنس شرفا ، فطلب من صديقه بيكر وارتكليف أن ينتهز الفرصة ويقدم فلورنس الى الملكة ، ولكن الملكة رفضت ، لأنها كانت تعتبر سلوكهما غير أخلاقي ، وبعد شهر من رفض الملكة استقبالها دعتها الجمعية الجغرافية الفرنسية ، وأهداء رئيس الجمعية الميدالية الذهبية ، وشد انتباه الحاضرين ، تسليم بيكر الميدالية الى زوجته ، وكم كان مثيرا وهو في باريس ان يجد مجلة Le touz du monde تنشر كتابه مسلسلا ، وتجسم وتبرز الصور العارية لجذب القارىء .

مرافق ولي العهد في رحلته الى مصر

لم يكن بيكر يستطيع البقاء هكذا دون عمل فكر في عدة مشروعات ، منها أن تمده الحكومة المصرية بباخرة على البحيرات الاستوائية وذلك للبحث عن د . ليفنجستون ولكنه لم يجد استجابة ، أخذ يكتب القصص للاولاد عن المغامرات في سيلان وافريقية الوسطى ، فقد كان يحس بركود أصعب عليه من الحمى ، على حد تعبيره .

وأخيرا وجد مخرجا لهذا الركود في رحلة ولي عهد بريطانيا الى مصر ، وارساله سام بيكر ليقوم بالترتيبات اللازمة لأنه يجيد العربية ، وسبق له التعامل مع السلطات المصرية ، هذا رغم معارضة الملكة الأم ، وخوفها على وريثها من صداقة أمثال سام بيكر .

واستغل بيكر هذه الفرصة وعرض على الأمير التوسط له لدى الخديو ، واقناعه بارسال بعثة تحت قيادته الى البحيرات الاستوائية ، وحدثت الموافقة ، وعين بيكر حاكما لاقليم خط الاستواء ، ومسؤليته امام الخديو فقط ، مع تفويضه بالسلطات كاملة هناك ، وهكذا عاد الى افريقية ومعه فلورنس بعد أربع سنوات من رحلته الاولى الى وسط افريقية .

نجاحه في القيام برحلة أخرى بمساعدة مصر

غادرت الرحلة الخرطوم في ٨ فبراير ١٨٧٠ بثلاثين مركبا ، و ١٤٠٠ جندي ، وذلك لانشاء محطات على النيل تستقر فيها حاميات ، على ان ينقل مركبين بعد منحدرات غندكرو للابحار بها في بحيرة البرت باسم الخديو اسماعيل ، وقد يكون للحملة حظ في انقاذ لفنجستون ، وسارت الرحلة في النيل الجنوبي في بحر الجبل حيث السدود النباتية ، يعتمدون على صيد أفراس النهر وشوي لحمها ، وعمل الحساء من شفاهها وأرجلها ، وتركت حامية في غندكرو ، وأطلق عليها الاسماعيلية نسبة الى الخديو اسماعيل ، ولكن أفراد الحملة أيضا كانوا يتسربون ، المهم أن الحملة بلغت أرض البانيورو ، ولكن الملك كباراسي كان قد توفي وتولى ابنه ريجا ، وكان شكله مخيفا رغم صغر سنه ، ورغم ان الحملة قدمت له الهدايا ، فانه كان يتردد على مقر الحملة مرات عديدة يطلب هدايا وقرر بيكر ان يقيم محطة دائمة في أرض البانيورو ، وتصبح مركزا للحكومة ، وأقام بيكر له ولفلورنس بيتا وطهرت الارض ، ورفع العلم

العثماني ، ولكن يبدو إن حملة بيكر وقعت في كمين ، فقد فوجئوا يوما بالطبول تدق ومحاصرة معسكرهم بنحو ٥ آلاف محارب . وأصدر بيكر امره الى الجنود بالاستعداد ووزع البنادق عليهم . حتى الخدم وأسرعت فلورنس الى مخزن الذخيرة . وأخرجت بعض المفرقعات التي وجهوها نحو مساكن ماسيندي .. فاذا حدث اعتداء فيشتعل الحريق في جميع مساكن ماسيندي المصنوعة من القش ، واستخدم بيكر الحيلة . فأرسل المترجمون الى زعمائهم يخبرونهم بأن بيكر مسرور من العمل الذي قاموا به ، وان رجاله سيرقصون وان عليهم الرقص أيضا .

المهم توقف كل شيء ، وطلب بيكر طعاما لحملته ، فارسل الطعام ولكن الشراب كان مسموما . ولحسن الحظ قام بيكر بالاسعافات اللازمة ، ورأت الحملة انه لابد لها من الانسحاب من ارض البانيورو ، واحرقوا كل ما هو غير ضروري وكانت عملية الانسحاب صعبة لان عسكر الملك ربما كانوا يطاردونهم . واستغرقت الحملة سبعة أيام للوصول الى النيل بعد ان فقدت عددا من رجالها . ومنها رجعوا الى الخرطوم ، ومنها الى القاهرة .

فضيحة فالنتين شقيقه تلاحقه

استقبل بيكر وفلورنس مرة أخرى في الجمعية الجغرافية البريطانية ، وحضر هذا الاجتماع أمير ويلز ، وأعلن بيكر أنه مسرور لأن من سيخلفه في السودان هو رجل انجليزي له ماضيه . فقد عين جوردون حاكما عاما للسودان ، وكان جوردون اقرب الى رجل الدين منه الى الحاكم الدنيوي .

على الجمهور طبقت بشهرة بيام بيكر وفلورنس الآفاق في ثمانينيات القرن التاسع عشر ، وبعد عن الاستقرار بعد أن كبر سام في السن ، وأحيطا من الاطباء . وفي نفس الوقت كان أخوه فالنتين يصعد نجمه في نفس الفترة . بكتاباته المتعددة ، ولكن فالنتين سبب "فضيحة" للعائلة بسبب التهمة التي وجهت له وبتت عليه ، "وهو محاولته الاعتداء على فتاة في القطار" وبعد انتهاء المدة المحكوم بها عليه دخل في خدمة الجيش العثماني في وظيفة قائد عام ، واستطاع اثبات وجوده عن طريق فك حصار الجيش التركي من قبضة ٤٠ ألفا من الجيش الروسي ، وعرضت عليه وظيفة اخرى ، وهي قيادة الجيش المصري بعد الاحتلال ، ولكن الملكة فكتوريا اعترضت عليه فعين قائدا للبوليس المصري ، في نفس الوقت الذي قامت فيه الثورة المهدية في السودان ، وأفنت حملة هكس ، مما كان له وقع الصاعقة على الحكومة البريطانية ، وفكرت في قائد قوي يقوم بعملية الانسحاب واخلاء السودان ، فرشح فالنتين ، ولكن ما زال ماضيه يتعقبه ، ورشح جوردون على اعتبار أنه كان حاكما عاما للسودان قبل ذلك ، ولكنه بدوره رشح سام بيكر ليكون حاكما عاما ، وأخاه فالنتين ليكون قائدا للجيش ، كان سام بيكر تواقا لتلك المهمة ، ولكن لم يعرض عليه أحد هذه المهمة بصفة رسمية ، كما ان فلورنس لا تريد الذهاب الى افريقيا مرة أخرى ، وكان في تلك الفترة قد بلغ الثانية والستين من عمره .

نهاية مكتشفي القرن التاسع عشر

اشتدت الثورة المهدية ، ووصلت الخرطوم وحاصرت قصر الحاكم العام ، وقتل جوردون قبل ان تصل النجدة من مصر بمدة قصيرة ، وكان فالنتين في تلك الفترة يرأس البوليس المصري في القاهرة ، وما كان له ان يتولى منصبا رفيعا ، والملكة فيكتوريا على قيد الحياة . واصيب بنوبة قلبية ومات في القاهرة في الخامس من توفمبر عام ١٨٨٧ ، ودفن في القاهرة . كذلك لم يعش سام او صمويل بيكر حتى يشاهد استرداد السودان على يد كتشنر عام ١٨٩٨ ، وقضى هو وزوجته بقية حياته في رحلات الى أمريكا الشمالية والشرق الاقصى الى أن عاجله الموت في الثلاثين من ديسمبر عام ١٨٩٣ ، وعاشت فلورنس بعده نحو ربع قرن ، اذ توفيت عام ١٩١٦ ابان الحرب العالمية الاولى ، وبيع منزلها بالمزاد ، وضاع كثير من مذكراته .

ولا يسعنا الا ان نختتم هذه العجالة بتلخيص لمجلة Pall Mall عن حياة سير صمويل بيكر حيثا نعته بقولها :

« عندما لم يكن مستكشفا ، كان صيادا ، أومقاتلا ، أو كاتبا »

***